IDEA RÓWNOŚCI

DR. C. BOUGLÉ
PROFESOR UNIWERSYTETU W MONTPELLIER

IDEA RÓWNOŚCI

STUDYUM SOCYOLOGICZNE

PRZEKŁAD
ZYGMUNTA POZNAŃSKIEGO

LWÓW
POLSKIE TOWARZYSTWO NAKŁADOWE
1903

Z Drukarni Narodowej w Krakowie.

Wstęp.

Niewiele idei posiada w czasach obecnych taką żywotność, niewiele jest tak czynnych i tyle wywołuje namiętności, co idea równości ludzkiej, mało która z nich zatem jest tak ponętną, ale zarazem tak trudną dla badania naukowego. Mając bowiem do czynienia z tematem, który budzi tak sprzeczne uczucia, łatwo pomięszać prawdę z upragnieniem, rzeczywistość z ideałem, naukę z praktyką. Dlatego też przedewszystkiem należy z metodyczną ścisłością odgraniczyć rozmaite szeregi problematów, wkraczających w dziedzinę idei równości.

Pierwszem zadaniem naszem będzie więc oddzielenie zagadnień praktycznych, moralnych oraz technicznych od problematów naukowych, a także wyłączenie z pośród tych ostatnich socyologicznego problematu równości.

Czy ludzi należy uważać za równych? A gdyby odpowiedź wypadła twierdząco, jakiego rodzaju równość przyznać im wypada? Czy przyjąć równość obowiązków, czy równość praw? Czy wszelkie dobra, duchowe lub materyalne, podzielić pomiędzy ludzi na części równe, czy też proporcyonalne, w stosunku bądź do ich potrzeb, bądź zasług, bądź też ich czynów? Oto szereg zagadnień *etycznych*, które myśl o równości stawia przed naszem sumieniem i nie możemy stanąć po tej lub owej stronie, nakazać sobie tego lub owego przekonania lub czynić sobie wyrzutów z powodu zajęcia takiego a nie innego stanowiska, zanim jawnie lub skrycie nie rozwiążemy powyższych problematów.

W jakiż jednak sposób rozwiązać te zagadnienia? — Rzecz to uczucia, powiedzą jedni. To sprawa zasad, rzekną inni. Ale kierując się uczuciem lub zasadą, czy one będą miały charakter zagmatwany i bezładny, czy też jasny i określony, zawsze rozstrzygać będziemy kwestyę pod wpływem „przesądu". To znaczy, iż mierząc wartość danej formuły równości, opierać się będziemy na pewnym ideale powszechnym z góry przyjętym, który nam służyć ma za kamień probierczy do odróżnienia przymiotów chwalebnych od nagannych, czynów nakazanych od zakazanych. Dajmy na to, iż przyjęlibyśmy zasadę przyrodniczą. Uznając zatem, iż zaspokojenie potrzeb to rzecz święta, która winna iść przedewszystkiem, uznając dalej, iż rozmaite organizmy mają różne potrzeby, na podstawie tych sądów ogólnych uważać będziemy za słuszne i spra-

wiedliwe, aby dobra były podzielone stosownie do potrzeb. Albo dajmy na to, iż przyjęliśmy zasadę racyonalistyczną. Uznajemy, iż rozum powinien górować nad wszystkiem, że, dalej, jest on właściwością każdego człowieka. Na podstawie takich sądów ogólnych uważać będziemy za rzecz słuszną i sprawiedliwą, aby wszyscy ludzie mieli jedne i te same obowiązki, aby im przyznano jedne i te same prawa. Słowem, ocena rozmaitych poglądów na równość zależy od naszych zasadniczych przekonań o tem, co stanowi najwyższe dobro.

Od czegóż jednak zależą same te przekonania? — Czy może potrzeba tylko je stwierdzić, nie usiłując ich udowodnić. Może jesteśmy wyznawcami moralności t. zw. „niezależnej“, i przekonania te wystarczają same sobie i niejako nam się narzucają, jakikolwiek zresztą byłby nasz pogląd na świat i istotę wszechrzeczy. Albo też staramy się same te twierdzenia uzasadnić, dowodząc ich słuszności na podstawie najogólniejszych praw wszechświata, staramy się dowieść, iż są one zgodne z kierowniczemi zasadami natury lub rozumu a wówczas nad zagadnieniami moralnemi górują metafizyczne problemata równości. Wtedy bowiem staje przed nami już nietylko kwestya, czy należy lub też nie należy uważać ludzi za równych i pod jakim względem, ale dlaczego ma tak być lub nie być. Metafizyka opiera przepisy etyki na rozumie i nie poprzestaje na samem twierdzeniu, iż należy słuchać nakazów rozumu lub natury, ale stara się je wytłómaczyć, wyznaczając naturze lub rozumowi pe-

wną rolę w systemie wszechświata i w ten sposób same owe maksymy moralne, od których zależą nasze poglądy na równość, stają się zawisłemi od całego łańcucha dedukcyi filozoficznych.

Czy jednak maksymy te będą miały podstawę rozumową, czy też będą tylko kwestyą sumienia, w każdym razie nie stawiają one przed umysłem naszym sprawy w sposób naukowy — a o to nam w danym wypadku wyłącznie chodzi. Rozwiązanie bowiem tych problematów, które wymieniliśmy powyżej, pozwala nam ocenić ideę równości ludzi pod względem moralnym, ale nie daje nam jej wytłumaczenia naukowego. Z powołanych zasad można wywnioskować, czy idea ta jest dobrą lub złą, godną szacunku lub wzgardy, ale nie wyjaśnią nam one, jakie są jej przyczyny i skutki, z jakimi faktami pozostaje ona w związku stałym. Sądy bowiem sumienia, nawet wówczas, gdy ujmiemy je w pewien system twierdzeń mniej lub więcej ogólnych i połączonych w jeden łańcuch logiczny, świadczą o innym stosunku do objektu, aniżeli sądy nauki.

Zapewne, trudno w pewnej mierze zapobiedz wkraczaniu sumięnia w dziedzinę nauki, gdy przedmiotem tej ostatniej jest właśnie idea natury moralnej. Uczucia, które zazwyczaj budzi w nas taka idea, stają pomiędzy nią a nami nawet wówczas, gdy bierzemy ją pod rozwagę naszego umysłu. To też w większości badań nad kierowniczemi pojęciami postępowania bezustannie krzyżują się sądy

praktyczne z teoretycznemi, ocena tych pojęć z ich wyjaśnieniem.

Wiadomo dobrze, jak podobna interferencya szkodzi dokładnemu spostrzeganiu stosunków faktycznych, nic bowiem w tak podstępny sposób nie mąci zdrowego sądu, jak uprzedzenie moralne. — Jeżeli nie jesteśmy w stanie wyzwolić się z pod wpływu szacunku lub pogardy, które w nas wywołuje dana maksyma powszechnie przyjęta, wówczas trudno nam określić prawdziwe jej miejsce w szeregu zjawisk społecznych i instynktowo przypisujemy jej takie przyczyny lub następstwa, które zdaniem naszem mogą najbardziej podnieść jej wartość lub ją obniżyć. Aureola, otaczająca idee moralne, olśniewa nas do tego stopnia, iż tracimy zdolność dostrzegania tego, co idee te przykuwa do ziemi, a wyjaśnienie ich zostaje często spaczone oceną.

Dlatego też sądzimy, iż postępować będziemy według metody właściwej, gdy, usiłując objektywnie zbadać ideę równości ludzkiej, trzymać się będziemy jak można najdalej od uczuć, które ona może budzić, niezależnie od tego, czy uczucia te znajdą usprawiedliwienie w pewnej zasadzie, czy też nie, a jeżeli zatrzymaliśmy się pokrótce nad problematami etycznymi dotyczącymi równości, to jedynie w tym celu, aby je z góry już wyeliminować.

* *
*

Co należy uczynić w celu urzeczywistnienia idei równości ludzi, jaki ustrój nadać społeczeń-

stwu? Jak należy zreformować sprawiedliwość, władzę prawodawczą i stosowanie ustaw, aby zaprowadzić w społeczeństwach podział zarówno dóbr, jak i trudów stosownie do wymagań idei równości? Jakim poddać przepisom tok czynności handlowych, wykonywanie funkcyi publicznych, praw wyborczych? Słowem, jeżeli pragniemy urzeczywistnić wymagania równości, wedle jakiego typu powinniśmy ukształtować instytucye cywilne i sądowe, polityczne i ekonomiczne? Oto kwestye *techniki* społecznej, na które wyraźnie lub *implicite* dajemy odpowiedź, obierając pewną wytyczną dla naszej polityki, przyjmując n. p. program liberalny lub socyalistyczny.

Pragnąc dać na te pytania odpowiedź wyraźną, należy przedewszystkiem wiedzieć dokładnie, jakiego rodzaju równość mamy zamiar urzeczywisinić, a następnie, jakie wywiera skutki ten lub ów typ instytucyi. Wówczas dopiero, mając przed oczyma określony cel, możemy zalecić stosowanie tych lub owych praktycznych środków społecznych. Gdy np. uznaję jako najwyższą zasadę: „Każdemu wedle czynów jego“, a z drugiej strony jestem zdania, iż wolna konkurencya sama przez się nie prowadzi do podziału bogactw w stosunku do pracy, to w konsekwencyi muszę żądać interwencyi państwa w gospodarstwie narodowem. Albo n. p. stawiam zasadę, iż wszyscy obywatele mają prawo do jednakich swobód obywatelskich, a zarazem sądzę, że gdy jedna tylko klasa bierze udział w rządzie, swobody te nie są zabezpieczone dla klas wszyst-

kich w mierze równej, wówczas żądać muszę głosowania powszechnego. Słowem, rozwiązanie technicznych zagadnień połączonych z ideą równości, zależy od pojęcia, które sobie urobimy tak o najwyższych celach społeczeństwa, jak i o najstosowniejszych środkach ich urzeczywistnienia.

Od czegóż jednak z kolei zależy nasze pojęcie zarówno o tych celach, jak i o owych środkach? Co do środków, to rzecz naturalna, iż wybór ich zależy od naszych ogólnych poglądów na to, co jest dobrem, pożądanem lub obowiązującem. Z tego punktu widzenia nasz stosunek do problematow technicznych przedewszystkiem jest w zależności od stanowiska, jakie zajmujemy wobec zagadnień moralnych. Jeżeli n. p. żądamy takiego a nie innego podziału bogactw lub swobód, to znaczy, iż niezależnie od wszelkich spostrzeżeń naukowych, przyjęliśmy jako zasadę pewien pogląd na wartość potrzeb lub obowiązków ludzkich. — W tem znaczeniu rzec można, iż o ile nasze uczucia moralne znajdują swe usprawiedliwienie w pewnych zasadach, o tyle wybór pewnej partyi politycznej zależy od naszych poglądów metafizycznych.

Po ustaleniu danego celu pozostaje kwestya wyboru środków do urzeczywistnienia jego wiodących. Zdawałoby się, iż kwestyę tę może rozwiązać tylko naukowa obserwacya. Wszak spór między dwoma ludźmi, którzy zgadzają się na jeden i ten sam ideał społeczny, ale nie godzą się co do wyboru typów instytucyi, które należy popierać

lub zwalczać, spór taki można rozstrzygnąć na drodze badań czysto objektywnych, pozostawiając na stronie uczucia czysto indywidualne oraz zasady metafizyczne. Weźmy n. p. kwestyę, czy interwencya państwa przyspieszy lub też opóźni podział bogactw zgodny z danym ideałem społecznym. Albo n. p. czy tejże sprawie lepiej usłuży głosowanie powszechne „atomistyczne“, czy też głosowanie „zorganizowane“? — Tylko doświadczenie, metodycznie prowadzone. może w tych wypadkach dać odpowiedź niepodlegającą wątpliwości, zapoznając nas z różnorodnymi skutkami rozmaitych instytucyi, tylko ono pozwoli nam odróżnić te instytucye, które sprowadzają rezultaty pożądane dla przyjętego ideału społecznego. Gdy się raz postawi pewien cel *a priori*, można najstosowniejsze środki do jego urzeczywistnienia odkryć *a posteriori*. W tem znaczeniu można powiedzieć, iż techniczne problemata równości, będąc jeszcze z jednej strony zagadnieniami natury etycznej, stają się już, ze strony drugiej, zagadnieniami naukowemi. Jeżeli nauka o społeczeństwie nie jest w stanie odpowiedzieć na pytanie, dlaczego należy urzeczywistnić równość, może jednak wykazać, jakimi środkami ideał ten da się osiągnąć.

Zapytać jednak trzeba, w jakich warunkach nauka może takie zadanie rozwiązać, o ile jej rady będą miały dostateczny grunt pod sobą, a jej przepowiednie nie zawiodą? Powinna ona naprzód poznać wszystkie skutki rozmaitych form instytucyi zbadanych ze stanowiska porównawczego. Powinna

następnie rozróżnić i rozklasyfikować nietylko ich następstwa przewidywane i pożądane, ale i konsekwencye nieoczekiwane. Reformy bowiem społeczne, obok rezultatów, których od nich pożądamy dla urzeczywistnienia pewnego celu, wywołują jeszcze niezliczone skutki inne. Chcąc wykazać w sposób naukowy wyższość pewnej instytucyi nad innemi, należy właśnie badać porównawczo to ich dalsze oddziaływanie.

Przyznać trzeba, że w polityce długi czas jeszcze będziemy musieli kierować się pewnego rodzaju taktem czysto empirycznym. Życie nie czeka na naukę, a dopiero nauka doskonała i w zupełności obejmująca wszystkie zjawiska społeczne mogłaby nam dać należytą formułę prawdziwej polityki urzeczywistniającej postulaty równości. Naukowe rozwiązanie technicznych problematów równości należy zatem pozostawić socyologii przyszłości,

Czy byłoby więc rozumnie przy obecnym stanie nauki żądać od niej odrazu odpowiedzi na podobne pytania? Czy jest rzeczą rozsądną, jeżeli się pragnie, aby socyologia stanęła na gruncie naukowym, stawiać przed nią od początku tego rodzaju problemata polityczne? Właśnie dlatego, że problemata owe natarczywie domagają się rozwiązania, że nie można ich rozstrzygnąć, nie mięszając poglądów natury praktycznej z sądami czysto teoretycznymi, upodobań moralnych z twierdzeniami faktycznemi, możemy, narzucając tak obcesowo powyższe kwestye socyologii, stracić z oczu różnicę między rzeczywistością a ideałem. Wciągnięci w wir

akcyi, oczekując od tych lub owych instytucyi pewnych skutków, wymaganych przez dany cel, łatwo możemy przeoczyć lub spuścić z uwagi rezultaty nie pożądane, te mianowicie, które śledzić należało najbaczniej. Pogoń zatem za użytecznem może szkodzić osiągnięciu prawdy. Chcąc zbyt wcześnie korzystać z owoców nauki, nie pozwalamy im dojrzeć należycie. — I godzi się zapytać, czy skądinąd uprawnione, lecz przedwczesne dążenie do naukowego rozwiązania kwestyi społecznych, nie opóźniło czasem rozstrzygnięcia problematów socyologicznych. Nauki społeczne powinny, na czas pewien przynajmniej, pozostać jeszcze teoretycznemi — oto, jak się zdaje, pierwszy na dziś warunek ich postępu.

Dlatego też, pozostawiając na stronie wszelkie względy praktyczne i pomijając zupełnie kwestyę zarówno zasad uprawniających ideę równości, jak i środków zmierzających do jej urzeczywistnienia, z rozmysłem wraz z problematami moralnymi usuwamy także i techniczne zagadnienia równości, zatrzymując się wyłącznie na problematach czysto naukowych.

* *
*

Z jakiemi zjawiskami idea równości ludzkiej tam, gdzie ona występuje jako fakt, znajduje się w stosunkach stałych? Czem, niezależnie od jej wartości t. j. niezależnie od tego, czy ona jest słuszną i daje się urzeczywistnić, czy też nie, warunkuje się po-

jawienie tej idei? Jakie są jej poprzedniki? — Oto problemat ściśle *naukowy*.

Aby go rozwiązać, nie ma potrzeby stawać po stronie idei równości lub przeciw niej, trzeba tylko uznać ją jako *fakt*, którego stosunek do innych faktów należy ustalić, bądź drogą indukcyi, bądź drogą dedukcyi. Nasze upodobania, oparte lub nie oparte na zasadach rozumowych, nie wchodzą tu w rachubę. Do badania tej kwestyi winniśmy przystępować z najściślejszą bezstronnością, jak gdyby n. p. chodziło o minerały lub rośliny. Idea bowiem równości jest dla nas w tym wypadku tworem, który mamy wyjaśnić, nie zaś ocenić. — A jeżeli drogą analitycznego porównywania okoliczności towarzyszących jej pojawieniu uda się nam odkryć zjawiska, z któremi jest ona w stałym stosunku, z drugiej zaś strony, wysnuwając ten stosunek z prawd ogólniejszych, dowieść, że nie jest to tylko zbieg okoliczności przypadkowy, wówczas dotrzemy do prawa powstawania równości, a ta ostatnia będzie dla nas stanowić odtąd przedmiot prawdziwej „wiedzy“.

Ażeby zaś wiedza ta była zupełną, należy szukać poprzedników równości w najrozmaitszych kierunkach. Tylko poszukiwania wieloliczne i wszechstronne mogą doprowadzić do wytłumaczenia „wyczerpującego“. Muszą tu mieć głos wszystkie nauki, które bezpośrednio lub pośrednio w jakikolwiek sposób stykają się ze zjawiskami społecznemi. Wszelkiego rodzaju okoliczności natury materyalnej lub moralnej, konfiguracya kraju, który ludzie zamie-

szkują, rodzaj narzędzi, którymi posługiwać się zwykli, anatomiczne cechy rasy, do której należą, ich potrzeby i wierzenia, ich uczucia, rozmaite przymioty rzeczy lub osób mogą bezpośrednio lub pośrednio, wprost lub ubocznie wywierać wpływ na społeczny postęp idei równości. Ażeby więc nie pominąć żadnego z jej poprzedników, należy zrobić przegląd wszystkich tych kategoryi zjawisk i zważyć skutki każdego z nich z osobna. Z tego wychodząc stanowiska, uznać należy, iż dla całkowitego wyjaśnienia pewnego faktu społecznego potrzeba współdziałania wszystkich gałęzi wiedzy historycznej, zarówno tych, które już przybrały formę naukową, jak i owych, dla których to stadyum jest jeszcze kwestyą przyszłości, jako to: socyogeografii, technologii, antropologii, psychologii ludów, ekonomii politycznej, nauki o religiach, etyki i t. d. Rezultatem owego współdziałania będzie przyszła filozofia historyi, która nie powinna, jak w wieku bohaterskim, poprzedzać naukowego poznania faktów społecznych, lecz przeciwnie, następować po niem.

Wiadomo jednak, iż chwila takiej wspaniałej syntezy nie nadeszła jeszcze. Wiadomo również, iż, ażeby przyspieszyć tę epokę, należy, według reguły kartezyanskiej, podzielić trudności, to jest iść drogą analizy. I zdaje się być rzeczą pewną, iż w dobie obecnej można stworzyć naukę społeczną jedynie rozczłonkowując historyę, tj. izolując jej „czynniki“, ażeby w ten sposób jak najbliżej poznać formy im właściwe, ich następstwa i przyczyny. Dlatego też nie mamy zamiaru wyczerpać

rozlicznych przyczyn tego zjawiska historycznego, które nazywamy rozwojem idei równości a z szeregów warunków współdziałających jego powstawaniu wybieramy jeden tylko, mniej zbadany od innych, ale niemniej ważny i zmierzymy doniosłość jego wpływu a mianowicie: szereg zjawisk czysto społecznych. Słowem, z naukowych problematów równości, już *en bloc* oddzielonych od zagadnień praktycznych, zatrzymujemy się tylko na problemacie *socyologicznym*.

Dowiadując się, na jakiej ziemi i pod jakiem niebem żyje pewna grupa ludzi; czy należą oni do krótko- czy też do długogłowych, do aryów czy semitów, czy weszli już w okres machin, czy wierzą w Boga lub też obchodzą się bez niego, czy są lekkomyślni lub też przezorni, czy skłaniają się ku materyalizmowi lub idealizmowi — nie znamy jeszcze wszystkich czynników stanowiących o ich historyi. Musimy jeszcze zadać sobie pytanie, jak i wedle jakiej modły ludzie owi są ugrupowani? Czy ich społeczeństwo jest wielkiem, czy też nielicznem, jednorodnem czy różnorodnem, prostem czy złożonem, luźnem czy scentralizowanem, a zarazem jakie bywają rozmaite skutki tych form różnorodnych? Oto kwestye, któremi rozliczne nauki o zjawiskach historycznych bezpośrednio się nie zajmują, które jednakowoż zasługują na całkiem odrębne zbadanie.

Niezależnie bowiem od zjawisk fizycznych i psychicznych, które zachodzą wewnątrz społeczeństw, niezależnie od tego, do jakiej należą rasy

jednostki w skład tych społeczeństw wchodzące lub jakie wyznają poglądy, społeczności bywają do siebie podobne lub różnią się jeszcze ponadto sposobem, w jaki jednostki są związane, modłą ich ugrupowania. Bezwątpienia, na modłę tę mogą wywierać wpływ pewien fizyologiczne lub psychologiczne cechy ludzi, którzy do owych związków społecznych należą, ale stanowi ona w każdym razie fakt specyficzny i musi wywierać swoje skutki odrębne, które należy wyświetlić. Jednem słowem, należy rozpatrywać społeczeństwa nietylko ze strony ich materyi, lecz także i co do ich *form*, określić stosunek tych ostatnich do rozmaitych kategoryi zjawisk historycznych, ustalić fakta, które stale te formy poprzedzają lub po nich następują. To znaczy, że obok rozmaitych nauk społecznych winna stanąć nauka o zjawiskach specyficznie społecznych czyli socyologia właściwa.

Jeżeli socyologia, w obszernem znaczeniu tego wyrazu, może być tylko syntezą poszczególnych nauk społecznych, to w oczekiwaniu jej powstania, wolno zapewne pomyśleć o socyologii w ścisłem znaczeniu, którąby również była jedną z owych nauk społecznych poszczególnych — nauką o formach społeczeństw, o form tych przyczynach i następstwach.

* *
*

Czytelnik zrozumie teraz, co według naszego zdania stanowi problemat idei równości ze strony czysto socyologicznej, zrozumie mianowicie, że

z ogółu warunków jej rozwoju usiłujemy systematycznie badać te tylko, które wchodzą w zakres form społecznych. Zadanie tedy, które sobie stawiamy, da się sformułować dokładnie w sposób następujący: które z dających się rozróżnić form społecznych sprzyjają szerzeniu się równości do tego stopnia, że sama ich obecność w pewnym kraju i czasie mogłaby służyć jako częściowe objaśnienie postępu w nim idei równości?

Gdyby się nam udało na pytanie to odpowiedzieć, to nietylko przyczynilibyśmy się do naukowego poznania jednej z najczynniejszych idei społecznych, ale dowiedlibyśmy zarazem na przykładzie, a nie już przez same jedynie rozstrząsania metodologiczne, specyficznego charakteru socyologii [1]).

---

[1]) Zdaje się, że nie potrzebuję tu zaznaczać raz jeszcze, jakie miejsce, ze stanowiska zasadniczego i metodologicznego zajmuje moje pojęcie socyologii wśród dotychczasowych poglądów w tej materyi. Nie brak bowiem dzisiaj prac klasyfikujących rozmaite usiłowania, zdążające do ugruntowania socyologii Por. z najnowszych: Barth, *Philosophie der Geschichte als Sociologie*, I, Leipzig, 1897 i Stein, *Die Sociale Frage im Lichte der Philosophie* Stuttgart, 1897. W pracy p. t. *Sciences sociales en Allemagne*, 1896, sam wskazałem, w jak rozmaity sposób można pojmować stosunek socyologii do życia praktycznego, historyi, psychologii. Trudno mi samemu zdać sobie sprawę, pod wpływem jakich czynników wybrałem tę, a nie inną koncepcyę. Mogę wszakże z pewnością wymienić dwu autorów, którzy na mnie oddziałali najbardziej bezpośrednio: pp. *Simmel'a* i *Durkheim'a*, składając im na tem miejscu winny hołd wdzięczności. Jeżeli nawet nie godzę się z ich wskazaniami na wszystkich punktach, jeżeli tu i ówdzie dzielą mnie z p. Durkheim'em pewne różnice (może wysłowienia raczej aniżeli myśli?)

istnieje wszakże między ogólnemi zasadami obu tych socyologów a mojemi pokrewieństwo niezawodne. Dowodzi tego najlepiej zestawienie z zasadniczemi pracami tych autorów (p. Simmela: *Problème de la Sociologie* w *Revue de Métaphysique et de Morale* z 15 września 1894 i p. *Durkheim'a: Règles de la Méthode Sociologique*, 1895) moich artykułów o definicyi socyologii (w *Revue de Métaphysique et de Morale* z 15 maja 1896 i w *Revue de Paris* z 1 sierpnia 1897).

Czytelnik przekona się zresztą z uwag w tekście niniejszej książki, że przy rozwiązywaniu problematu, który postawiłem wyżej, często korzystałem z poglądów i faktów, zebranych w »Sociale Differenzirung« i »Division du travail social«.

Część I.

ROZDZIAŁ I.

Określenie idei równości.

Co rozumiemy pod ideą równości ludzkiej?

Ponieważ chcemy ideę tę zbadać w sposób możliwie najobjektywniejszy, powinnibyśmy przy tej definicyi kazać przemówić faktom, a z zestawienia zasad, kierujących różnemi społeczeństwami, w których panuje równość, istota tej ostatniej powinna stać się jasną sama przez się. Po jakich wszakże oznakach poznamy tego rodzaju społeczeństwa, jeżeli nasamprzód nie określimy, co należy rozumieć pod równością? Musimy zatem rozpocząć nasze badania od konwencyonalnej definicyi.

Zaznaczymy przedewszystkiem, iż w oczach naszych idea równości jest jedną z idei „praktycznych“. Wspomnieliśmy już o różnicy, jaka zachodzi między sądem, który coś stwierdza, a sądem, który ocenia. Gdy twierdzę: „ten stół jest biały, ten człowiek jest blondynem“, umysł mój zachowuje się inaczej, aniżeli wówczas, gdy twierdzę, że: „ten stół jest piękny, ten człowiek jest

szanowny". Bezwątpienia, tak w jednym, jak w drugim wypadku, wydaję sąd, ale stosunek podmiotu do przedmiotu nie jest w obu tych sądach jednaki. W sądzie pierwszego rodzaju wyrażam samą naturę przedmiotu, o ile on jest we mnie — jego *realność*. W sądzie drugiego rodzaju wyrażam jego stosunek do osób, uczucia, które w nich budzi, lub może albo powinien budzić — jego *wartość*. W słowach *idea równości*, zawiera się sąd tej drugiej kategoryi.

Ma on bowiem w oczach naszych na celu nie fakt, a czynność. W zastosowaniu do społeczeństw idea równości daje się określić za pomocą oceny, sąd, który ona wydaje o ludziach, jest sądem o ich wartości.

Ale jakie wśród ogółu tych sądów o wartości zajmuje miejsce idea równości?

Jej odrębność polega mianowicie na przypisywaniu ludziom wartości swoistej, różnej od wartości rzeczy. Pojęcie wartości wogóle stosuje się tak do rzeczy, jak i do ludzi: wartość rzeczy występuje w chwili, gdy zamiana je zbliża, wartość ludzi ujawnia się, gdy społeczeństwo zawiązuje między nimi stosunki. Ale podczas gdy rzeczy zamieniane posiadają wartość tylko dla tych, którzy je zamieniają, ludzie zgrupowani w społeczeństwa mają w oczach naszych wartość sami przez się i sami dla siebie. Będąc siedliskiem czynów i namiętności, miarą wszelkich wartości, a zarazem sami w sobie stanowiąc wartość absolutną, osobniki ludzkie stają się dla nas jedynemi prawdziwemi przyczynami

i celami i do nich zatem tylko, jak się zdaje, można stosować pojęcia obowiązku i prawa. Dlatego też oceniamy rzeczy, jako „użytkowe“, ludzi zaś jako „szanownych“. Pojęcie wartości rzeczy świadczy o naszem pożądaniu tej rzeczy i o władzy nad nią, z pojęcia o wartości ludzi wynikają nasze względem nich obowiązki. Z tego wypływa, że idea równości, ponieważ stwierdza wartość ludzi, stanowi pośród idei „praktycznych“ ideę czysto „moralną“. Uznając bowiem ludzi za równych, tem samem orzekamy, w jaki sposób należy ich traktować: wydajemy sąd o prawie, nie zaś o fakcie, przepisujemy, a nietylko konstatujemy. Z tego punktu widzenia dostrzegamy w idei równości nie pewne wskazanie naukowe, natury czysto intelektualnej, ale pewnego rodzaju imperatyw, zarazem dla uczuć i czynów.

Czy nie potrzeba jednak, abyśmy, zanim pomyślimy o pewnem, zgodnem z tym nakazem, postępowaniu z osobnikami, z którymi wchodzimy w stosunki, nasamprzód wydali jakiś sąd faktyczny o samej naturze tych osobników.

Pierwszym zasadniczym pierwiastkiem dążenia do równości jest twierdzenie, iż ludzkość ma sobie tylko właściwą wartość, że zatem wszyscy ludzie posiadają pewne prawa. Potrzeba następnie, abyśmy, rozciągając na wszystkie bez wyjątku osobniki następstwa poprzedniego twierdzenia, uznali również wszystkich co do jednego za ludzi. Pod różnicami, które utrzymują wśród nich poszczególne społeczeństwa i specyalne rasy, do których oni należą,

powinniśmy odkryć ich podobieństwo, które każe nam uważać, iż stanowią oni również cząstkę społeczeństwa wszechludzkiego, cząstkę rodzaju ludzkiego. W tem znaczeniu mamy racyę, mówiąc, iż postępujemy, jak z równymi, z tymi tylko, których uważamy za „bliźnich“[1]): sąd o prawie zawiera tu w sobie implicite sąd o fakcie. Nie możemy przyznać ludziom równych praw, nie przyznając im pewnej tożsamości natury.

Czy ma to jednak znaczyć, iż w ten sposób odrzucamy wszelkiego rodzaju realne różnice między ludźmi? Czy idea równości ludzi pociąga za sobą koniecznie zapoznawanie różnic, które zachodzą między osobnikami?

Gdybyśmy *a priori* ustanawiali różnice kolektywne i odosabniali niejako ludzi w klasy lub różnorodne gatunki, nadając im wartość nierówną, postępowalibyśmy całkowicie sprzecznie z dążeniem do równości. Pojęcie ludzkości nie da się pogodzić z pojęciem kast. Dążenie do równości jest sprzeczne z odrębnościami kolektywnemi i z góry ustanowionemi.

Ale czy nie wolno nam także brać pod rozwagę różnic indywidualnych, wskazanych przez doświadczenie?

Przeciwnie, zdaje nam się, iż poczucie wartości właściwej poszczególnym jednostkom jest zasadniczym pierwiastkiem idei równości. Czyż ci ludzie, o których wartości idea ta orzeka, nie są

---

[1]) W oryginale »semblables« = bliźni, podobny.

przedewszystkiem objektami najbardziej skomplikowanymi, czyż zatem, należąc do jednego i tego samego gatunku, nie mogą jak najbardziej różnić się pomiędzy sobą, czyż wreszcie nie są to subjekty, które, mając zupełną samoświadomość, mogą przeciwstawiać sobie odrębne swe indywidualności? Nie można ich zrównać, nie licząc się z faktem, iż są to osoby, to znaczy ośrodki działalności, niezależne i twórcze. I właśnie to poczucie wartości właściwej osobistości ludzkiej nie pozwala nam wyodrębniać ludzi w grupy o wartości niejednakowej. Możnaby rzec nawet, iż tem mniej uznajemy różnic kolektywnych, im lepiej chcemy ocenić różnice indywidualne. Poszanowanie dla rodu ludzkiego niszczy szacunek dla kastowości, ale nie dla osobowości. Indywidualizm w tem znaczeniu stanowi przeto najgłówniejszą część składową dążenia do równości. Idea równości wspólnej wszystkim ludziom nie usuwa bynajmniej idei wartości właściwej poszczególnym osobnikom, a przeciwnie, wywołuje tę ostatnią.

Idea zatem równości wyłącza, zdaniem naszem, ideę klasowości lub gatunku, ale łączy w jedno idee: indywidualizmu i ludzkości. Innemi słowy, w umyśle, który uznaje ludzi za równych, poczucie ich podobieństwa nie wyłącza bynajmniej poczucia zachodzących pomiędzy nimi różnic. Raczej przeciwnie, ponieważ ludzie występują równocześnie w obu tych postaciach, przypisujemy im wartość jednakową.

Z cech sądu o wartości w ten sposób uzasadnionego wypływają też cechy tych nakazów, które on w sobie zawiera.

Czy obowiązuje on nas do postępowania w sposób identyczny z osobnikami rozmaitymi? Przeciwnie, on wymaga, abyśmy liczyli się i to wyłącznie, z ich odrębnościami indywidualnemi. Wnioskować z imperatywu równości o jednostajności oceny, którą społeczeństwo powinno stosować do czynów poszczególnych osobników, to znaczy zapominać, że równość nie jest tożsamością. Żądać równości uzdolnienia prawnego, to nie znaczy jeszcze głosić równość uzdolnienia rzeczywistego. Gdy się przyznaje osobnikom te same prawa, nie żąda się przez to, aby do ich czynów, bez względu na nierówność tych ostatnich, stosowano jednakową ocenę, ale wymaga się tylko, aby przy ocenie tych czynów nierównych używano jednej i tej samej wagi i miary. Formuła wymagań logiki wobec dążenia do równości wyraża się w „proporcyonalności", nie zaś w „jednostajności".

Bezwątpienia, ażeby nierówność oceny była dokładnie proporcyonalną do nierówności czynów indywidualnych, ważną jest rzeczą, aby warunki czynów były dla wszystkich osobników jednakie, kto chce bowiem dokładnie zmierzyć różnicę dwóch sił, każe im działać z jednego poziomu. Z tego stanowiska wychodząc, zauważyć należy, iż o ile fałszywem jest twierdzenie, iż dążenie do równości, negując różnice między osobnikami, zmierza ku

usunięciu współzawodnictwa, o tyle prawdą jest, iż zmierza ono ku zrównaniu warunków tego współzawodnictwa. Pod tym względem działa ona rzeczywiście „niwelująco“ i ma upodobanie do jednostajności. Ale wchodzimy tu na pole czystej tylko dyalektyki. Ażeby ocenić sprawiedliwie rozmaitą wartość czynów indywidualnych, równość wymaga, aby nie było tu nic z góry przesądzonego, aby wszystkim dano równą możliwość działania. Równa ta możliwość nie pragnie zatrzeć nierówności uzdolnienia, a przeciwnie, potrafi ją uwypuklić. W tem znaczeniu jednostajność stanowi w systemacie idei, które staramy się zdefiniować, tylko środek wiodący do osiągnięcia proporcyonalności.

A z systemu tego da się wywnioskować wielka ilość wskazań szczegółowych. Gdybyśmy chcieli przejść do szczegółów organizacyi politycznej i wskazać, naprzykład, środki, których jąć się powinno społeczeństwo, ażeby do rozmaitych rodzajów czynów, które mają dla niego znaczenie, przystosować rozmaite rodzaje ocen, któremi ono rozporządza, należałoby określić i wyszczególnić zasady, które tylko co postawiliśmy. Wystarczy jednak powyższy ogólny na nie pogląd, ażeby uchwycić to, co stanowi w oczach naszych samą istotę idei równości.

Teraz, kiedy już ją poznaliśmy, wiemy, iż jest ona ideą *praktyczną*, stanowiącą o wartości *ogółu ludzi i indywidualności*, że, jako taka, bierze na uwagę zarówno *różnice*, jak i *podobieństwa* zacho-

dzące między ludźmi, że przyznaje im w skutek tego nie te same realne zdolności, ale te same *prawa*, że, nakoniec, żąda, aby do ich różnorodnych czynów stosowano ocenę ([redacted]) *jednostajną* a *proporcyonalną*.

ROZDZIAŁ II.

Realność idei równości.

Nasza definicya idei równości ma charakter czysto konwencyonalny. Nie mówi ona nic o realności określanego przedmiotu tak samo, jak definicya trójkąta albo np. bajka o chimerze. Zanim zatem przystąpimy do badania socyologicznych warunków postępu idei równości, należy dowieść, że istnieje realnie w historyi zarówno ten postęp, jak i sama idea, jako idea społeczna.

W dwu wypadkach socyologiczne badania nad warunkami równości byłoby z góry skazane na bezpłodność: nietylko wówczas, gdyby równość nie urzeczywistniała się faktycznie w żadnem społeczeństwie, ale i wtedy, gdybyśmy ją odnajdywali we wszystkich społeczeństwach. Tak w jednym bowiem, jak i w drugim wypadku okazałoby się, iż formy społeczne nie wywierają na nią żadnego donioślejszego wpływu. Z tego, iż przypływ i odpływ morza odbywa się zarówno bez wiatru, jak i przy wietrze, wnioskujemy, iż siła wiatru nie odgrywa w tem zjawisku żadnej roli.

Spróbujmy zatem udowodnić *a posteriori*, że w pewnych epokach i krajach, ale nie zawsze i nie wszędzie, napotykamy idee społeczne podobne do tych, które wyżej zdefiniowaliśmy *a priori*.

A najprzód zapytajmy, co należy rozumieć pod „ideami społecznemi“? Czy za definicyę wystarczy tu przeciwstawienie ich ideom indywidualnym? Czy mamy przyjąć, iż oprócz świadomości właściwej poszczególnym osobnikom i niezależnie od tej ostatniej istnieje świadomość zbiorowa, bezosobowa, że „dusza narodu“, „Volksgeist“, „duch czasu“ posiada swoje własne odrębne myśli? I czy właśnie tylko poglądy tego tajemniczego „ducha“, marzenia tego widziadła, zasługują na nazwę idei społecznych? Aby odrazu uniknąć wszelkiej dyskusyi, bezowocnie obracającej się dokoła podobnych istności, powiemy wprost, że idea jest społeczną, gdy jest powszechnie przyjętą przez osobniki, z których składa się społeczeństwo.

Po jakich wszakże oznakach poznać można, iż dana idea jest powszechnie przyjętą? Czy wszystkie osobniki z równą świadomością zdają sobie sprawę z kierowniczych zasad grupy, do której należą? Czy, pragnąc odkryć łączący ich węzeł wystarczy zbadać pierwszego lepszego członka grupy, czy też należy udać się po odpowiedź do tych, którzy z zawodu oddają się pracy myśli, do myślicieli i twórców systematów? Ale czy nie możemy się wówczas narazić na to, iż zabłądzimy w labiryncie ich teoryi a idąc za biegiem rozmaitych poglądów, otrzymamy zamiast poszukiwanej

jednomyślności, różnorodność poglądów indywidualnych.

Bądź co bądź jednak pod piętnem oryginalności indywidualnej dadzą się w działach jednej epoki i jednego kraju odnaleźć ślady jednego i tego samego ducha, a te wspólne pojęcia, które, pomimo różności zdań indywidualnych, narzucają się wszystkim bez wyjątku, słusznie należy uznać za „panujące". Mamy jeszcze inne, bardziej pośrednie, ale może pewniejsze środki odróżnienia dążności panujących w danem społeczeństwie. Każda myśl jest początkiem czynu. Najgłębsze i ukryte myśli człowieka przejawiają się w jego postępowaniu i aby je odgadnąć, częstokroć lepiej tłumaczyć jego czyny, aniżeli słuchać jego słów, lepiej baczyć na to, co on robi, aniżeli na to, co mówi. Tak samo i w społeczeństwach powszechnie praktykowane sposoby działalności będą najdobitniejszemi oznakami powszechnie przyjętych opinii. W zbiorowych zwyczajach, do przestrzegania których każdy osobnik czuje się zobowiązanym, czy one będą skonsolidowane, uchwalone objektywnie, czy też zarejestrowane tylko w duszach ludzkich, przejawiają się idee uznane przez ogół, a przeobrażenia jednych natychmiast wywołują przeistoczenie drugich. Musimy zgodzić się, iż instytucye i obyczaje mają pod pewnym względem podstawę w powszechnej zgodzie umysłów, narzucając się każdemu z nich z osobna i że w następstwie stan ich jest wskazówką stanu ducha ogólnego, chyba że przypuścimy, iż te obyczaje oraz insty-

tucye to rzeczy zawieszone między niebem a ziemią, że się same przez się tworzą i zmieniają.

* * *

W których tedy społeczeństwach poglądy i zwyczaje, dzieła i kodeksy, instytucye upragnione zarówno jak i te, które cieszą się ogólnem już uznaniem, świadczą o postępie ducha równości?

Przypominając sobie pierwiastki naszego określenia idei równości, zauważymy łatwo, iż, aby je zgromadzić, dość było rozejrzeć się po otaczających nas społeczeństwach Zachodu. Daliśmy tylko wyraz najbliższym realnym stosunkom a duch naszych czasów natchnął nasze słowa.

Bezwątpienia, stojąc u spływu różnorodnych strumieni myśli współczesnej, odczuwamy przedewszystkiem ich rozmaitość. Cóż bowiem uderza i nęka umysły spółczesne, szukające drogi? Mnogość zasad zewsząd powoływanych i mnogość proponowanych środków praktycznych. W moralności, obok naturalizmu — idealizm, w polityce, obok indywidualizmu — socyalizm, a na pierwszy rzut oka zdaje się, iż niemasz punktów stycznych między temi nieprzejednanemi ostatecznościami.

Gdy jednak wzniesiemy się ponad epokę współczesną i porównamy *en bloc* teoretyków cywilizacyi naszej z teoretykami cywilizacyi archaicznych, albo choćby tylko naszych pisarzy XIX-go wieku z pisarzami wieku XVII-go, a już z większą łatwością zmierzymy drogę przebytą przez społeczeństwa

i uchwycimy całokształt pochodu, w którym brali udział spółcześnicy z różnych, częstokroć wrogich obozów.

Weźmy np., w samej rzeczy, w moralności kierunek idealistyczny i kierunek naturalistyczny — teorye godności ludzkiej i teorye utylitaryzmu, z jednej strony Rousseau'a i Kanta, z drugiej zaś Bentham'a i Stuarta Mill'a — a przekonamy się, że te drogi sprzeczne przecież jednako prowadzą do uznania idei równości. Co się tyczy zwolenników Kanta, to jest rzeczą oczywistą, iż, określając moralność przez dobrą wolę i darząc wszystkie jednostki ludzkie wolą jednakowo wolną, w ślad zatem uznają oni, obok równości obowiązków, równość praw. A czy może utylitaryści jej zaprzeczają? Sumner Maine zwraca właśnie na tę okoliczność uwagę [1]); ideał utylitarystów, „szczęście powszechne, t. j. największa suma szczęścia dla jak największej liczby ludzi“ da się przyjąć tylko pod warunkiem przyznania wszystkim równego prawa do używania tego szczęścia. Każde społeczeństwo, które dąży do organizacyi na zasadzie utylitaryzmu, musi nasamprzód przyjąć za zasadę równość. Każdy, wedle formuły Bentham'a, „musi tu być liczony za jednego i nie więcej, jak za jednego“. A zatem różnorodność systematów moralności nowoczesnej nie wyklucza zgody w pewnym „momencie“, co do wymagań równości.

Taksamo i rozmaitość zalecanych programów

---

[1]) *Histoire des Institutions primitives*, str. 489.

politycznych bynajmniej nie stoi na zawadzie temu, iż zarówno stronnicy liberalizmu, jak i jego przeciwnicy powołują się na tę samą regułę równości. Weźmy np., po przeczytaniu socyalistycznej, indywidualistyczną historyę pojęcia o państwie w XIX-tym wieku [1]), a dojdziemy na podstawie tak jednej jak i drugiej do przekonania, iż ludzie mają jednakie prawa „nietylko do egzystencyi, ale i do kultury“ i że państwo ma wobec nich „tylko obowiązki“, jako administrator interesów zbiorowych i poręczyciel praw indywidualnych. Nawet ci, którzy wcale się nie zgadzają na sposoby interwencyi państwa, skłonni są do porozumienia co do jego racyi bytu a kwestye sporne obracają się raczej dokoła różnicy poglądów na „środki“, aniżeli na „cele“ [2]). „Jeżeli się zatem ma w pamięci różnicę między indywidualistycznym celem a indywidualistycznym środkiem“, to przychodzi się do przekonania, że oba krańcowe systematy polityczne mają wiele punktów stycznych, że indywidualiści i socyaliści toczą spór bardziej o środki praktyczne, wiodące do urzeczywistnienia zasad równości, aniżeli o same te zasady [1]). — Nie ulega zatem wątpliwości, iż

---

[1]) H. Michel, *L'Idée de l'État*, 1896; C. Andler, *Les origines du socialisme d'Etat en Allemagne*, 1897.

[2]) Według Andlera, tak samo, jak zdaniem Michel'a, stawianie *ideału* należy odróżniać od naukowego badania *środków* jego urzeczywistnienia.

[1]) Por. zdanie Jaurès'a w artykule niedawno ogłoszonym w *Revue de Paris* (z 1 grudnia 1898) na str. 499: »Socyalizm to indywidualizm logiczny i kompletny. Jest on dalszym

z poza rozmaitych odcieni systematów polityki i moralności przeziera jedno i to samo tło idei społecznych.

Może nam czytelnik zarzuci, iż przegląd powyższy jest bardzo niezupełny, że przecież i w naszych czasach istnieją jeszcze systematy polityki konserwatywnej oraz moralności arystokratycznej. Bez wątpienia, ale nie zapominajmy o celu, który sobie postawiliśmy. Nie szukamy tu bowiem bynajmniej charakterystycznych i odrębnych cech rozmaitych systematów stworzonych przez teoretyków, a tylko pragniemy zdać sobie sprawę z istoty owych idei, które „zyskały powodzenie“, t. j. owładnęły społeczeństwami nowoczesnemi i przenikają ich organizacyę. Jeżeli porównanie systematów filozoficznych, które w nich powstały, nie daje nam zupełnie pewnego rezultatu, porównajmy zatem same instytucye społeczne i reformy, którym one uległy, a tendencye rzeczywiście dominujące w owych społeczeństwach dadzą się zupełnie wyraźnie uchwycić.

Pochód ludzkości ku ideałom demokracyi, od chwili, gdy Tocqueville witał go w słowach religijnie uroczystych, zdaje się być faktem powszechnie uznawanym. Każdy z różnorodnych systematów socyologicznych jeden i ten sam fakt wyraża, tylko

ciągiem i rozszerzeniem indywidualizmu rewolucyjnego. — Już Espinas w dziele p.-t. *„Philosophie du XVIII siècle et la Révolution“* przytoczył wiele faktów na poparcie tego ostatniego twierdzenia.

na swój sposób, niezależnie od tego, czy postęp wedle niego polega na przechodzeniu społeczeństw od typu wojowniczego do przemysłowego, czy na przeobrażaniu się społeczeństw opartych na solidarności mechanicznej w społeczeństwa oparte na solidarności organicznej, albo też na przekształcaniu się społeczeństw ulegających zwyczajom w społeczeństwa ulegające modzie,[1]) — różnice zasad lub metod tych systematów czynią tem prawdopodobniejszą realność zjawiska, które systematy owe zgodnie konstatują.

Na podstawie tego, co rzekliśmy wyżej, nie można jeszcze bynajmniej uznawać za rzecz dowiedzioną, jakoby demokracya musiała być nieodbicie ostatecznym wynikiem wszelkiej ewolucyi społecznej. Upatrując w formach socyologicznych jakieś „prawa ewolucyi“, nieubłaganie np. wiodące wszystkie społeczeństwa, jakiekolwiek byłyby różnorodne warunki ich rozwoju, ku ustrojowi demokratycznemu, pojmujemy zupełnie opacznie charakter tych praw. Musimy raczej zawsze pamiętać o tem, iż postęp w duchu demokratycznym jest na powierzchni ziemi niejako wyjątkiem tylko, musimy dalej mieć na uwadze, że t. zw. postęp bywa udziałem nie wszystkich społeczeństw. Tylko w dwóch częściach świata, w Europie i w Ameryce, na punktach, gdzie niektóre ludy romańskie,

---

[1]) Pierwsza teorya należy do Spencera, druga do Durkheima, trzecia do Tarde'a. Wspólną ich tezę wyłożyliśmy szczegółowo w *Revue de Métaphysique et de Morale*, zeszyt za styczeń 1896, w artykule p. t. *Sociologie et Démocratie.*

germańskie i anglo-saskie powołały do życia cywilizacyę t. zw. zachodnią, możemy skonstatować „powszechną ewolucyę“ w kierunku demokracyi. Ale w tych granicach występuje ona z całą pożądaną wyrazistością.

Do jakiego, w samej rzeczy, wniosku prowadzi nas znajomość historyi stronnictw oraz form politycznych w rozmaitych krajach w XIX. stuleciu? Z dwu stronnictw krańcowych, które widzimy nazajutrz po rewolucyi, zwolenników starego porządku rzeczy, t. j. społeczeństwa opartego na nieograniczonej wszechwładzy monarchy i demokracyi, żądającej równości społecznej i wszechwładztwa ludu, z dwu tych partyi zwyciężyła demokracya.[1]) Przyznaje to Sumner Maine: teorya wszechwładztwa ludu, zastępująca doktrynę o państwie-zwierzchniku doktryną o państwie-słudze, zyskała zupełne uznanie we Francyi, Włoszech, w Hiszpanii, Portugalii, Belgii, Grecyi, Szwecyi i Norwegii; w Niemczech zasada ta jest w poszanowaniu, a w Anglii w zastosowaniu praktycznem, chociaż żaden z dwu tych ostatnich krajów nie wyznaje jej jawnie.[2]) Ustrój samowładny, ograniczony do państw wschodnich, jest tylko przeżytkiem, powiada Seignobos.[3]) Normalną formą rządu w Europie staje się ustrój liberalny.

---

[1]) Seignobos, *Histoire politique de l'Europe contemporaine*, 1897. Zakończenie.

[2]) S. Maine, *Essais sur le gouvernement populaire*, str. 21.

[3]) Op. cit. str. 802.

Nie ulega wątpliwości, że ustrój ten nie wszędzie jest stosowany w mierze jednakiej. Nie wszędzie np. spotykamy głosowanie powszechne, w wielu krajach prawo wyborcze bywa ograniczone albo stopniowane, lub też istnieje system pluralny. Ale wszędzie, w jednych krajach wcześniej, w innych później zyskuje sobie uznanie idea równości politycznej. „W państwie nowoczesnem, powiada Benoit[1]), czy ono jest cesarstwem, czy królestwem lub rzeczpospolitą, nikt już nie stoi poza ani ponad prawem. Sam ustawodawca musi się trzymać w granicach prawa i stosować do niego. Władza ustawodawcza już nie spoczywa, jak dawniej, w ręku naczelnika, mającego u boku większą lub mniejszą liczbę doradców, siedliskiem jej jest lub ma być lud". Piramida więc została ostatecznie wywróconą.

I nie można wraz z Maine'm twierdzić, iż wszystkie te zmiany dotyczą tylko formy rządu, że może są przelotne, może powierzchowne. Społeczeństwa bowiem zachodnie przeistaczają całokształt swych instytucyi w jednym kierunku i jednym duchu. Usiłują one dać wszystkim swym członkom nietylko udział w rządach, ale i równą opiekę prawa, otworzyć równy dostęp do urzędów publicznych, nawet do majątku zbiorowego. One dążą do równości politycznej dlatego właśnie, że zmierzają ku równości prawnej, cywilnej i ekonomicznej.

---

[1]) *Revue des Deux-Mondes*, 1895, IV, str. 7—8.

Oczywistą jest rzeczą, iż izonomia, t. j. zasada równości przed prawem musi być pierwszem zadaniem państw nowoczesnych i że erę demokratyczną inaugurują one, szybciej lub powolniej, usunięciem praw wyjątkowych. Takie np. prawa, jak jedna z ustaw angielskich, która niedawno jeszcze, w pełni XIX stulecia, sankcyonowała nierówność praw fabrykanta i robotnika, dadzą się coraz mniej tolerować. »*Non sunt privatae leges*«, starodawna zasada prawa rzymskiego poczyna nakoniec dominować w historyi Europy. Razem z przywilejem znikają i monopole. Liczba urzędów przechodzących dziedzicznie zmniejsza się, podczas gdy natomiast rośnie liczba urzędów piastowanych przez jednostki na mocy konkursu. Równy dostęp do urzędów publicznych staje się wraz z izonomią owem minimum praw, które każdy rząd nowoczesny przyznaje swym poddanym. Co się zaś tyczy nakoniec równości ekonomicznej, to aczkolwiek jest ona urzeczywistnioną w mierze najmniejszej, lecz z usiłowań wszystkich rządów w celu uregulowania stosunków między kapitałem a pracą wnioskować należy, iż aspiracye, które ona budzi, także znajdą z kolei swój wyraz w instytucyach społecznych.

Z łatwością da się wykazać, iż wszystkie owe tendencye ściśle odpowiadają ideom, które wyżej zdefiniowaliśmy.

Przedewszystkiem bowiem pierwszym wspólnym ich postulatem jest idea swoistej wartości człowieka. Czyż nie tej bowiem idei hołduje prawo,

gdy, sądząc osobnika, oddziela go od grupy, do której on należy i oświadcza, iż zarówno jego błędy, jak zasługi są rzeczą czysto indywidualną, — lub administracya publiczna, gdy odbiera urzędy pewnym rodzinom, które je uważały za swą własność dziedziczną i powierza je osobom, posiadającym wymagane zdolności do ich piastowania, — albo polityka, gdy w swych systemach wyborczych trzyma się zasady indywidualnej, nie zaś stanowej, korporacyjnej lub rodowej, — a wreszcie ekonomia, gdy odrzuca wszelkie formy komunizmu, poszukując takiej organizacyi, któraby zapewniła każdemu osobnikowi to, co mu się należy?

Czy jednak wszystkie te reformy dążą do nadania ludziom, pomimo różnic, które między nimi zachodzą, udziału równego, czy też — jakby to wedle naszej definicyi być powinno — udziału proporcyonalnego do wartości ich czynów?

Co się tyczy żądania równości cywilnej i sądowej, to jest rzeczą jasną, iż nie zaprzecza ono bynajmniej istnieniu różnic indywidualnych; przeciwnie żąda się tu tylko, aby brane były w rachubę, i to wyłącznie, zasługi i błędy indywidualne. Uznawać bowiem równość wszystkich obywateli wobec prawa, nie jest to żądać, aby ustawa przykładała do ich czynów, chociażby one były różne, miarę jednakową, ale przeciwnie, aby tę miarę przystosowywała wedle nierówności popełnionych wykroczeń lub oddanych usług. Tak samo, gdy ustawa mówi, iż wszyscy obywatele posiadają „równy dostęp do wszelkich dostojeństw, urzędów

i stanowisk publicznych", to zaciera wszelkie między nimi różnice, z wyjątkiem wszakże — że tu użyjemy słów *Deklaracyi praw człowieka* — „różnicy cnoty i talentu", a ta ostatnia właśnie tem bardziej się uwydatnia przez pominięcie wszelkich różnic innych. Demokratyczny system konkursów, głosząc równość praw współubiegających się, ma zatem na celu mierzenie różnic wedle zdolności.

Ale czy równość ekonomiczna i polityczna da się z poczuciem owych różnic indywidualnych tak samo łatwo pogodzić, jak równość wobec sądu i równość cywilna?

Można się spotkać z mniemaniem, jakoby równość ekonomiczna prowadziła do zaprzeczenia wszelkiej różnicy uzdolnień i po prostu do wymierzania każdemu jednakiego udziału. Rozwój jednak instytucyi nowoczesnych bynajmniej nie upoważnia do przewidywania takiej trudnej do pojęcia operacyi, któraby prowadziła do podziału bogactwa narodowego na części równe, a jeżeli teorye socyalistyczne niepokoją opinię publiczną, to chyba raczej dlatego, że piętnują dysproporcyę między niektórymi rodzajami pracy i zarobku i żądają wprowadzenia w życie zasady: „każdemu wedle jego czynów".

Pozostaje równość polityczna, która na pierwszy rzut oka w samej rzeczy trudno daje się pogodzić z różnicami zachodzącemi między ludźmi. Czyż bowiem obywatele, którzy wszyscy uważają się za wyborców i wybieralnych, nie przyznają sobie zarazem tych samych uzdolnień? Czyż ich szacu-

nek dla postanowień większości nie tłómaczy się tem, że jak powiada Tocqueville[1]), wydaje im się rzeczą niepodobną, aby, skoro wszyscy posiadają równą oświatę, prawda nie miała być po stronie największej liczby?

A przecież, nie uznając nawet równej u wszystkich oświaty, można żądać równości praw politycznych i żądanie to da się niejednym argumentem poprzeć. Czyż bowiem nie poucza nas doświadczenie, że gdy się powierza pewnej tylko klasie obywateli władzę wykonywania oraz ustanawiania ustaw, za pomocą których ma być utrzymana lub osiągnięta równość sądowa, cywilna i ekonomiczna, to wszystkie te rodzaje równości bywają mocno zagrożone? A to nam tłómaczy, dlaczego koniecznym jest równy udział różnych osobników w nadzorze nad całokształtem instytucyi, których celem sprawiedliwa ocena różnic indywidualnych. Tak pojęta równość polityczna staje się niejako gwarancyą powszechną innych rodzajów równości, a we wszystkich przejawia się jedna i ta sama idea, zgodna z naszą definicyą, a mianowicie, iż nowoczesne społeczeństwa zachodnie zdają się dążyć do tego, aby liczono się z różnicami zachodzącemi pomiędzy ludźmi zarówno, jak z podobieństwami i aby wskutek tego ocena ich czynów indywidualnych była proporcyonalną do wartości tych ostatnich.

---

[1]) *De la Démocratie en Amérique,* III, str. 18.

Zapytać się jednak godzi, czy wśród instytucyi przechowujących się w naszych społeczeństwach nie ma takich, któreby były z tym ideałem wprost sprzeczne?

Czy istnienie „klas“ społecznych, tak zachwalanych skądinąd, jako godne podziwu narzędzia doboru naturalnego, które za pomocą przegród pomiędzy grupami i przywilejów nadawanych niektórym z tych ostatnich, czuwają nad zachowaniem wyższych osobników,[1]) czy zapatrywanie to nie obala stanowczo naszej teoryi? Idea bowiem równości, jak to już zaznaczyliśmy, nie da się pogodzić z ideą klasowości.

Zauważyć musimy przedewszystkiem, iż w naszych społeczeństwach prawnie klasy nie istnieją. W tem znaczeniu Guizot miał racyę, twierdząc, iż walk klasowych obecnie już niema; istnienie bowiem klas oficyalnie nie jest uznane. Czy odważonoby się zaprowadzić w któremkolwiek ze społeczeństw teraźniejszych równocześnie dwa rozmaite prawa, stanowiące za jeden i ten sam czyn ciężką karę, gdy on został spełniony przez robotnika, a lekką, gdy go spełnił fabrykant? Widzieliśmy również, iż urzędy publiczne przestały być przywilejem pewnej tylko kategoryi obywateli, a prawa polityczne stają się stopniowo udziałem wszystkich bez różnicy.

Zauważy ktoś przecież, iż, jeżeli nawet nie

---

[1]) Por. Ammon: *Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen.* 2 wydanie, 1896.

można już zdefiniować klas ze stanowiska różnic uprawnienia pod względem cywilnym, sądowym lub politycznym, to sama nierówność ekonomiczna dostatecznie je wyodrębnia. Ją to mają na względzie socyaliści, gdy twierdzą, że historya sprowadza się do wiecznej walki klas i przeciwstawiają klasę proletaryuszy klasie kapitalistów. Ale — nie mówiąc już o trudnościach, które napotykamy, chcąc ściśle oznaczyć, gdzie się zaczyna proletaryusz, a kończy kapitalista — należy zauważyć, że i w tym wypadku różnice faktyczne bynajmniej nie pociągają za sobą różnic prawnych. Nie ma bowiem ustaw, któreby np. danej kategoryi obywateli zabraniały danego rodzaju działalności wytwórczej; społeczeństwo daje wszystkim swym obywatelom równą wolność nabywania i posiadania dóbr. Może socyaliści będą w stanie dowieść, że przy danym, faktycznie istniejącym podziale bogactw, wolność ta jest tylko „illuzoryczną“, że owa równość praw ekonomicznych nie jest „rzeczywistą“, — nam chodzi o to, iż ta wolność i równość istnieją co najmniej „w teoryi“. Wykaże ktoś może, iż np. działanie praw przenoszenia własności ziemskiej pośrednio wywołuje zubożenie coraz to większej liczby ludzi, a jednak stwierdzić należy fakt, iż żadna ustawa formalnie i bezpośrednio nie broni nikomu dostępu do bogactwa. W systemie zatem instytucyi, które sobie nadały nasze społeczeństwa niema nic, coby pozwalało na wniosek, iż one przyznają istnienie klas lub uprawniają owe różnice zbiorowe i z góry ustanowione, wobec których, jak to wi-

dzieliśmy, zacierają się słuszne odrębności indywidualne.

Czy jednakże odrębności te, utraciwszy już byt legalny, nie istnieją jeszcze jako przeżytki w naszych obyczajach? Fakt to bowiem stwierdzony, iż wszystkie nasze społeczeństwa zachodnie w mniejszym lub większym stopniu tolerują pewną hierarchię towarzyską, która je dzieli na grupy mniej lub bardziej odrębne, szanowne lub podejrzane i że sposób, w jaki się traktuje pewne indywiduum, najczęściej zależy od grupy, do której je, wedle jego ubrania, manier lub tonu zaliczamy.

Lecz odpowiemy na to, iż owe różnice „światów“ z każdym dniem tracą na swej surowości: nie są to bowiem kasty, do których się należy na mocy urodzenia, ale koła towarzyskie, które, przyjmując z coraz to większą tolerancyą pierwiastki różnorodne, wciąż się rozszerzają. Przytem odległość między samemi temi kołami staje się coraz to mniej wyrazistą, a jakkolwiek ma się tu do czynienia z odcieniami wielce subtelnymi, można jednakże stwierdzić, iż stosunki między klasami wyższemi a niższemi tracą coraz to bardziej na ekskluzywności.[1]) A nakoniec, w społeczeństwach takich, jak nasze, gdzie zasadnicze przepisy normujące postępowanie ogólne są już należycie sformułowane, gdzie potęga państwa jest bezpośrednio na usługi zbiorowych zwyczajów istotnie niezbę-

---

[1]) Por. Spencer, *Zasady socyologii* tom III, cz. 4, rozdz. XII; Tarde, *Les lois de l'Imitation*, str. 402—412.

rozpowszechniające się wśród ogółu, dostatecznie tłumaczą fakt przez nas ustalony, a socyologia nie ma już nic do nadmienienia w tej kwestyi postępu idei równości.

Zapewne, i my również nie sądzimy, iżby socyologia mogła dać wytłumaczenie zupełne, a zatem poszukując socyologicznego wytłumaczenia dążenia ku równości, nie powinniśmy wyłączać badań na innych polach, które mogą tamte uzupełniać, o ile nie doprowadzą do wytłumaczenia wystarczającego, „całkowitego“ i wskutek tego wyłączającego wytłumaczenie socyologiczne „częściowe“. Musimy zatem przystąpić do zbadania kwestyi, czy sama potęga rasy lub idei tłumaczy w zupełności rozpowszechnienie dążenia ku równości, t. j. czy antropologia lub ideologia są w stanie wyjaśnić nam dostateczną przyczynę tego zjawiska.

Zaliczamy rasę do fizycznych czynników historyi. Nie możemy bowiem dokładnie określić rasy ani też przypisać jej samoistnego działania, jeżeli jej nie uważamy za całokształt przymiotów natury cielesnej i jako takich względnie niezmiennych oraz przekazywanych dziedzicznie. Kto zaś nadaje „rasom“ znamiona, dające się zastosować tylko do cywilizacyi i uznaje za cechy np. rasy germańskiej lub słowiańskiej, dajmy na to instytucye, z natury zmienne, których trwałości lub przeobrażeń dziedziczność biologiczna wcale nie może

wytłumaczyć, ten, rzecz oczywista, tylko używa nazw z terminologii przyrodniczej dla oznaczenia zjawisk społecznych. Pod terminem „rasa“ ukrywa się wiele objawów, wymagających wytłumaczenia; nie odkrywa nam on żadnej przyczyny swoistej, nie tłumaczy nic. Właściwe etnologiczne wyjaśnienie postępu idei równości osiągniemy wówczas dopiero, gdy uda się dowieść, iż są one niejako wyryte w strukturze mózgowej i że zatem te odmiany rodzaju ludzkiego, które odpowiednią strukturę posiadają, muszą wyznawać omawiane idee.

Łatwo zrozumieć, iż antropologia nie jest w stanie dostarczyć podobnego dowodu. Nie może ona nawet skonstatować dokładnie współistnienia dążenia do równości z pewnym układem anatomicznym. Gdy nam ktoś powie, że np. rasa romańska lub germańska ma „we krwi“ poczucie równości, tak samo, jak mówią, iż u pierwszej tkwi w duszy miłość jedności, a u drugiej miłość wolności, to przypomnieć sobie winniśmy, iż instytucye, które nam służyły za miarę postępu równości, spotyka się u wszystkich nowoczesnych narodów zachodnich, niezależnie od ich składu rasowego. Nie ulega wprawdzie wątpliwości, iż każdy z tych narodów urabia sobie swoje odrębne pojęcie o prawie,[1]) ale jest równie niewątpliwem, iż pojęcia te mają niektóre rysy wspólne, a właśnie idea równości stanowi całokształt tych rysów wspólnych, nie dających się wytłumaczyć za pomocą specy-

---

[1]) P. Fouillée, *L'idée du droit*, 1-sze rozdziały.

ficznych cech rasowych. Zauważy ktoś może, iż w każdym razie równość krzewi się tylko u ras białych, a nawet wyłącznie u Aryów i że przyjęła się ona w cywilizacyi grecko-rzymskiej oraz europejskiej dlatego jedynie, iż były one wytworem Aryjczyków. Wychodząc z takiego założenia, należałoby rozróżniać rasy męskie, zachodnie, przeznaczone do demokracyi od ras niewieścich, wschodnich, przeznaczonych do despotyzmu.[1]) Ale przecież ludy wschodnie różnią się od zachodnich wieloma innemi cechami oprócz form cielesnych; różnią się np. formą społeczeństw. A któż może ręczyć, że ludy te, żyjąc w grupach społecznych, analogicznych do naszych, aczkolwiek innej, aniżeli my krwi, nie byłyby zdolne do przyswojenia sobie idei równości? Zgodzić się można, że niezbędnem jest do tego pewne minimum uzdolnienia mózgowego, że błędem jest mniemać, jakoby społeczeństwo, złożone z ludzi, którym mózg nie pozwala rozróżnić swego od cudzego, albo rachować do dziesięciu, mogło się wznieść do idei równości, ale inna to przecież rzecz przyznać, że organizm, aby mógł sobie przyswoić pewne pojęcia, musi osiągnąć pewien stopień ogólnej doskonałości, inna zaś udowodnić, jakie zmiany specyalne w organizmie czynią umysł zdolnym do takiego przyswojenia. Na tym punkcie antropologia okazuje się bezsilną.

---

[1]) P. Hiroyuki Kató, *Der Kampf ums Recht des Stärkeren*, str. 46.

U samych zresztą antropologów objawia się pod tym względem słuszna reakcya i zrzekają się oni niebezpiecznej na tem polu ambicyi antropologów dawniejszych. Spostrzegli oni, że posunęli się za daleko, upatrując w zboczeniach anatomicznych atawistycznej natury przyczynę określonych aktów socyologicznych, jak: kradzież, morderstwo,[1]) a tembardziej widząc w tych zboczeniach źródło idei, zrodzonych w społeczeństwie i dla niego, jak np. idea równości ludzi. Umieśćmy mózgi podobne w rozmaitych środowiskach, a jeden i ten sam proces mózgowy wywoła skutki rozmaite. Uzdolnienie tylko usposabia, rozstrzyga zaś środowisko i za jego to sprawą nieokreślona siła ujawnia się w czynie. Wpływy zatem „mezologiczne“ (otoczenia), przy innych warunkach równych, tłumaczą zajmujące nas zjawisko w sposób bardziej stanowczy, aniżeli „atawizm“, a w każdym razie w bardziej jasny. Przyczyny ściśle antropologiczne są z konieczności nieuchwytne. Tłumaczyć wszystko skłonnością rasy jestto tłumaczyć przez zdolności „wrodzone“, które są tylko przypuszczeniem.[2]) I dlatego też wszystko, co odejmujemy wpływowi „geniusza rasy“, a przypisujemy wpływowi ściśle określonych okoliczności jest dla wiedzy prawdziwym nabytkiem. Problematyczne

[1]) Por. w *Bulletins de la Société d'anthropologie* z r. 1890 i 1893 dwie prelekcye Manouvrier'a: *„Genèse normale du crime“* i *„Aptitudes et les Actes“*.

[2]) Por. Lacombe, *De l' Histoire considérée comme science*, str. 326, 305.

przekazywanie drogą dziedziczności bliżej nieokreślonych uzdolnień, których geneza jest nieznaną, — oto wszystko, co nam dla wyjaśnienia postępów równości dać może antropologia, a więc rzecz naturalna, iż szukamy gdzieindziej dowodów mniej ciemnych i pewniejszych.

Niezależnie od tych uwag ogólnych, tezę antropologów osłabia, o ile to jeszcze jest możliwe, następująca okoliczność: Nasze społeczeństwa demokratyczne mniej niż wszelkie inne pozwalają na tłumaczenie swych idei kierowniczych za pomocą anatomicznych cech rasowych, gdyż nie znajdujemy już w nich wcale prawdziwych ras w biologicznem znaczeniu tego słowa.[1]) Godzi się nawet zapytać, ażali czystość rasy nie była zawsze mytem tylko? W każdym zaś razie rzecz to niewątpliwa, iż obecnie te rasy, które uważają się za najbardziej czyste, posiadają najwięcej domieszek, a ze wszystkich społeczeństw owa „mięszanina“ doszła do szczytu w tych właśnie, gdzie panuje idea równości. Wszak nie będziemy chyba szukać dowodów tego, że idea równości wypływa z szczególnych zmian anatomicznych, w Rzymie czasów cesarstwa, przedstawiającym mieszaninę wszystkich ras starożytności, albo w naszych społeczeństwach nowoczesnych, w których z każdym dniem znajdujemy coraz to rozmaitsze warstwy etniczne? Gobineau nazywa społeczeństwa europejskie „społeczeń-

---

[1]) Por. T o p i n a r d, *Éléments d'anthropologie générale*, str. 200—215.

stwami mięszańców, stokrotnych mięszańców",[1]) a bliższa obserwacya dostarcza codzień dowodów tego powszechnego skrzyżowania, które już prosty rachunek pozwalał przewidywać.

Co prawda, jeżeli większość teoryi dawniejszych rozbija się o ten fakt niezbity, są natomiast inne, które na nim właśnie opierają się, jako na kamieniu węgielnym. Dowodząc, iż rzekomy postęp cywilizacyi prowadzi w rezultacie do zmięszania ras, Gobineau uważa, iż błędem byłoby szukać w cechach rasowych przyczyny rozwoju ducha demokratycznego, ale sądzi natomiast, że duch ten jest wynikiem samego owego zmięszania. Między „rosnącą nieczystością", która zaciera charakterystyczne cechy rasowe a demokracyą zachodzi stosunek przyczyny do skutku: idea równości jest właśnie ideą „rozumujących mięszańców". Uczniowie Gobineau'a idą dalej. Stwierdzają fakt, iż podział na rasy nie odpowiada podziałowi na narody i odrzucając na tej podstawie identyfikowanie ras „historycznych" z rasami „biologicznemi", gotowi są uznać istnienie pierwiastków antropologicznie różnych nawet w społeczeństwach, w których te ostatnie są obecnie pomięszane, a porównywując np. wskaźniki głowy z stanowiskiem społecznem, charakterem a nawet pojęciami, uważają, iż różnorodne te zjawiska zmieniają się w zależności od cech anatomicznych. Historya staje się

---

[1]) *Essai sur l'inégalité des races humaines.* 2-gie wyd., I, str. 219.

wówczas naprawdę „procesem ewolucyi biologicznej“, a wszelkie zmiany w cywilizacyi, jej rozwój lub upadek, tłumaczą się przewagą pierwiastków „szlachetnych“, albo pierwiastków niższych, długogłowych lub krótkogłowych. I zajmujący nas rozwój idei równości uledz musi takiemu samemu losowi. Rozwój ten zbiega się z chwilą, gdy występują na arenę polityczną masy krótkogłowe, które cechuje zamiłowanie jednostajności. Jeżeli mamy wierzyć tej zreformowanej antropologii[1]) idea równości — to urojenie mózgów przykrótkich.

Czyż potrzeba dowodzić, iż pomimo licznych cyfr, któremi operują Ammon i Vacher de Lapouge, podobne twierdzenia nie dają się sprawdzić? Długogłowość żadnego narodu nowoczesnego nie uchroniła od demokracyi. Czyż Anglia, aczkolwiek według statystyków wyraźnie bardziej długogłowa, posiada wśród swych instytucyi taką, któraby świadczyła o jej większym wstręcie do dążeń, które wyżej określiliśmy? Co więcej! czyż jedno z najbardziej interesujących „praw“ naszych autorów nie zwraca się przeciw ich tezie? Dowiedli oni, że długogłowi koncentrują się w miastach. A gdybyśmy ze swej strony dostarczyli dowodów, że miasta, będąc, jak nam powiadają, ogniskiem kon-

---

[1]) Por. Vacher de Lapouge, *Les sélections sociales* i Ammon, *Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen.*

Streściliśmy ich dotyczące teorye w *Revue de Métaphysique et de Morale* z 15 maja 1897 w artykule p. t. *Anthropologie et Démocratie.*

centracyi mózgów długich, są zarazem ogniskami, z których promieniują idee demokratyczne, cóż wówczas stanie się z paralelizmem między dążeniem do równości a krótkogłowością? — Zresztą, gdyby nawet stosunek ten został sprawdzony, należy pamiętać zawsze o przepaści, która dzieli podobne skonstatowanie faktu od jego prawdziwego wytłumaczenia. W jaki sposób i na mocy jakich praw ogólnych długogłowość pociąga za sobą wiarę w równość praw — oto zagadka, której antropologia nie jest w stanie rozwiązać, choć powinna to uczynić. Psychofizyologia jeszcze nie stoi na tem stanowisku, a raczej frenologia już je dawno opuściła.

Teorya, którą stawia Gobineau, grzeszy również na tym punkcie nieudolnością. Dopóki nam nie dowiodą, w jaki sposób krzyżowanie się ras wywołuje w mózgach taki układ molekuł, iż muszą one koniecznie, na mocy praw ogólniejszych, uprzednio już poznanych, wytwarzać kombinacyę poglądów, prowadzącą do idei równości, nie mamy prawa uważać tej ostatniej za następstwo krzyżowania. Bezsprzecznie, teorya przypisująca przewagę idei demokratycznych krzyżowaniu ras ma więcej podstawy faktycznej, aniżeli teorya, która to zjawisko tłumaczy panowaniem krótkogłowców, dowieść[1]) bowiem można w samej rzeczy, iż tam, gdzie rasy są skrzyżowane, gdzie różnorodność indywidualna bierze górę nad zbiorową, idea równości, *caeteris*

---

[1]) Por. niżej, część 2-ga, rozdział II.

paribus, przejawia się z większą łatwością. Ale czy antropologia jest w stanie wyjaśnić, w jaki sposób ten fakt wywołuje ową ideę? Czy może twierdzić, iż osobniki, posiadające mózgi mięszańców, są anatomicznie usposobione do przyswajania sobie idei równości? A może idea ta narzuca się opinii publicznej z większą łatwością dlatego, że społeczeństwa mięszanców składają się z czynników indywidualnie różnorodnych? Ale w takim wypadku postęp równości byłby rezultatem stosunku, który łączy osobniki, nie zaś budowy ich mózgu, a zatem zjawiska społecznego a nie biologicznego. Po wytłumaczenie tedy stosunku, skonstatowanego między skrzyżowaniem ras a demokracyą należałoby się zwrócić do socyologii.

Widzimy więc, iż antropologia bynajmniej nie jest w stanie odebrać socyologii zajmującego nas problematu i dać żądanego rozwiązania. Trudno jej nawet wykazać, iż między daną formą anatomiczną a dążeniem do równości zachodzi stosunek stały, a tembardziej nie potrafi ona wyjaśnić, w jaki sposób pierwsza wytwarza drugie.

Zdaje się, iż wyjaśniliśmy dostatecznie, że rasę na razie uważać można tylko jako pewną siłę ukrytą, odwołując się do niej jedynie w braku innego wytłumaczenia. Nie trzeba się łudzić danemi z pomiarów i cyframi statystycznemi, a wytłumaczenie antropologiczne może mieć wartość tak obecnie, jak i długi czas jeszcze, jeżeli nie zawsze, tylko w braku lepszego.

*

* *

Wytłumaczenie ideologiczne wydaje się gruntowniejszem, najbardziej naturalnem i najprostszem zarazem. Na pytanie, dlaczego opinia publiczna idzie w kierunku równości, nasuwa się natychmiast odpowiedź, że tak się dziać musi, gdyż „bohaterowie“ narzucili jej swoje poglądy osobiste. Idee bowiem wyznawane przez masy są tworami ludzi genialnych. Każda idea społeczna jest córą myśli indywidualnej. „To filozof pierwszy wygłosił ów „absurd“, że niewolnik jest tak samo człowiekiem, jak jego pan“.[1]) Idea równości pojawiła się nasamprzód w społeczeństwach grecko-rzymskich, a następnie w naszych społeczeństwach nowoczesnych dlatego, że tu i ówdzie znaleźli się myśliciele, którzy ją stworzyli lub wydobyli na jaw. Do twórców tych zaliczyć należy stoików, proroków chrześciańskich. Później zjawiają się: Kartezyusz, Rousseau, Kant, analiza zaś ducha wielkiej Rewolucyi wykryje w niej zasady filozofii kartezyańskiej i starożytności klasycznej oraz chrześciaństwa,[2]) tj. systematów filozoficznych lub sposobów myślenia odkrytych przez ludzi wyższych. „Wszystko rodzi się z teoryi“, same zaś teorye z duchów wybranych.

Teorya to ponętna, a względy czysto praktyczne każą nam ją przyjąć, nie bacząc na wątpli-

---

[1]) Brunschwig, *Spiritualisme et sens commun*, w *Revue de Métaphysique*, 1897, str. 532.

[2]) Por. H. Michel, *L'Idée de l'Etat*. Introduction, str. 65—73. Cf. A. Sorel, *L'Europe et la Révolution*, I, str. 147.

wości, które w nas budzić może. Jeżeli bowiem pozostawimy na stronie kwestyę dotyczącą samej istoty naszych idei, ze wszystkich zjawisk one — tak się nam przynajmniej zdaje — najłatwiej poddają się zmianom i nawzajem najsnadniej zmieniać mogą wszystko, co nas otacza; sądzimy, iż najłatwiej jest oddziaływać na potęgę i przez potęgę idei, a wiara ta bezwątpienia ułatwia nam działalność i z zadowoleniem przedstawiamy społeczny postęp równości jako dowód cudownej zaiste ekspanzywnej mocy teoryi. Słuszną też jest uwaga, iż „idea wolności jest wielką sprężyną historyi doktryn politycznych“.[1]) Twierdząc, iż „idee urobione w sumieniu i umyśle człowieka mogą wpływać na fakta i określać ich bieg, historyk równocześnie stwierdza *implicite* swą wiarę w skutki wolności.“

Czyż nie jest tedy prawdopodobnem, iż pragnienie stwierdzenia tej wiary odgrywa pewną rolę w łatwości, z jaką zgadzamy się w sposób ogólny na przewagę systematów pojęć nad faktami? A nadto w danym konkretnym wypadku, którym się tu zajmujemy, tak zwolennicy jak i przeciwnicy równości zdają się mieć pewien interes w przedstawianiu jej, jako wytworu systematów filozoficznych. Jedni dają jej miano koncepcyi *a priori*, marzenia filozofów, „chimery Rousseau'a“; inni widzą w niej godny podziwu i drogocenny owoc długotrwałych wy-

---

[1]) H. Michel, *Leçon d'ouverture d'un cours d'histoire des Doctrines politiques*, w *Revue Bleue* z 19 grudnia 1896.

siłków myśli najwyższych przedstawicieli ludzkości.[1]) Pogląd więc ideologiczny ma tę przedewszystkiem zaletę, iż czyni zadość zapatrywaniom krańcowo przeciwnym.

Musimy tu jednak zaraz zaznaczyć, iż naszym wymaganiom ściśle naukowym daje on karm małą, jeżeli ma być uważany za wystarczający i obejść się bez pomocy socyologii. Teorya, która, aby objaśnić rozszerzenie się pewnej idei społecznej, odsyła nas do odkryć geniuszów, zbywa nas po prostu zagadką. Takie „odkrycia" mogą wystarczyć historyi, ale nie nauce ścisłej. Należy bowiem przedewszystkiem wyjaśnić, dlaczego dany wielki człowiek zrobił dane odkrycie, a jednym ze sposobów wytłumaczenia tego faktu byłoby właśnie określenie, w jakiej mierze mogło na niego oddziaływać otaczające go społeczeństwo. Wiadomo zaś, iż oddziaływanie to daje się uchwycić łatwiej lub trudniej, zależnie od natury owych odkryć lub pomysłów, które czynią człowieka wielkim. Będzie ono widoczniejszem np. w odkryciu naukowem, aniżeli w kreacyi artystycznej, a znowuż w wynalazku z dziedziny przemysłu, aniżeli w odkryciu naukowem.[2]) Czyż nie jest jednak najbardziej prawdopodobnem, iż maximum tego współudziału występuje przy tworzeniu takich teoryi, jak idea równości, normująca organizacyę samych społeczeństw? Nie

---

[1]) Por. H. Michel, *L'Idée de l'État*, str. 73.

[2]) Por. Barth, *Philosophie der Geschichte als Sociologie*, str. 219—225.

chcemy bynajmniej powtarzać tu poglądów mistycznych jak np., iż „w osobniku myśli społeczność“, gdyż tylko osobnik myśli, tylko świadomość poszczególnych jednostek posiada ową jedność, która jest nieodzownym warunkiem takiej syntezy, jak idea. Ale nie ulega wątpliwości, iż w samych stosunkach owych poszczególnych świadomości można doszukiwać się przyczyny albo przynajmniej jednej z przyczyn idei, które one tworzą. W tem znaczeniu można powiedzieć za Spencer'em, iż zanim wielki człowiek reformuje społeczeństwo, ostatnie jego formuje, narzucając mu, jako substrat myślenia, nietylko idee społeczne dawniejsze, ale i fakta społeczne współczesne. Czy to rzecz obojętna, że Rousseau żył w społeczeństwie XVIII-go wieku naszem, czy, urodzony w tem samem stuleciu w Indyach lub we Francyi za Merowingów, byłby doszedł do tych samych poglądów? Czy filozofię stoików, której duch miał przenikać odrodzone prawo rzymskie, można sobie wyobrazić w epoce innej, aniżeli u schyłku świata starożytnego? Dlaczego, zapytuje jeden z historyków teoryi moralnych,[1]) mamy bądź co bądź doszukiwać się w ideach stoików echa idei chrześciańskich, skoro można w nich widzieć odbicie stanu społecznego cesarstwa?

Zgadzając się nawet na to, iż świadome rozmyślanie przeobraża i „paczy“ materyał, którego mu dostarcza otoczenie, nie można jednak zaprze-

---

[1]) Denis, *loc. cit.*

czyć, że posuwając, o ile można najdalej, socyologiczne tłumaczenie odkryć, o których mowa i wykazując naprzykład, jak pewne warunki społeczne, na mocy ogólnych praw tworzenia się idei, musiały doprowadzić umysły filozofów do idei równości, idziemy przecież o krok naprzód i że wskutek tego, przy innych warunkach równych, należy przyznać pierwszeństwo hipotezie naszej, jako dającej próbę wytłumaczenia, nad innemi, które nakazywały nam tylko adoracyę jakiegoś tajemniczego cudu.

Pamiętać zresztą należy zawsze, iż hipoteza ta pragnie wyjaśnić bezpośrednio nie samo tworzenie teoryi równości przez dane osobniki, ale fakt ich przyswajania przez dane społeczeństwa. Są to dwie rzeczy różne. Gdybyśmy bowiem, bez wszelkich dociekań socyologicznych, wykazali nawet, w jaki sposób pewna idea pojawiła się w pewnej świadomości indywidualnej, należałoby jeszcze wykazać, jaką drogą narzuciła się ona świadomości ogółu.

Zauważyć ktoś może, iż z chwilą, gdy przyjmujemy jako wytłumaczone pojawienie się danej idei w pewnej świadomości, sprawa jest załatwiona, nauka wytłumaczy wszystko z łatwością. Jeżeli wytwarzanie tych idei jest dziełem przypadku i pewnego rodzaju cudem, to odtwarzanie ich jestto rzecz najprostsza w świecie. Szerzenie się idei równości będzie tylko poszczególnym przejawem „praw naśladownictwa“[1]): jak niewidzialne mikroby

---

[1]) Teoryi tej T a r d e dał swe nazwisko.

przechodzą z ciała na ciało, tak samo ona wędruje z jednej świadomości do drugiej i w ten sposób krąży po całem społeczeństwie.

Czy powyższą teoryę w rzeczy samej uważać należy za „klucz otwierający wszystkie zamki?“ Zapewne, tłumaczy ona wiele podobieństw, ale czy sama także nie polega na jednem z nich? Dwa osobniki nietylko są podobne o tyle, o ile się naśladują, ale i odwrotnie, naśladują się o tyle, o ile są podobne. Gdy zaś chodzi o transmisyę pewnego systematu pojęć i wyobrazimy sobie dwa umysły idealnie odmienne, to rzecz jasna, iż nie oddziałają one na siebie wcale. Przenieśmy Rousseau'a do Hotentotów lub Kafrów i każmy mu prowadzić propagandę. Czy jego teorye zaszczepią w tych hordach „Deklaracyę praw człowieka?“ Nawrócenie bez cudu osiągnąć można wówczas tylko, gdy między prorokiem a jego słuchaczami istnieje już uprzednio pewna wspólność aspiracyi.

Nie tłumacząc bynajmniej wszystkiego samo przez się, naśladownictwo, w tych wypadkach, w których występuje jako czynnik, samo wymaga specyalnego wytłumaczenia. Przypuszcza ono bowiem u istot, które naśladują, istnienie zamiaru a zarazem i zdolność naśladowania, które potrzebują w każdym wypadku wyjaśnienia. Częstokroć człowiek naśladuje dlatego, że wskutek szczególnego układu swych organów, jest zwierzęciem z natury naśladowniczem. Jest wielce prawdopodobnem, iż wiele rysów zewnętrznych naśladujemy nieświadomie i niejako mechanicznie. Przyjmowanie

jednak pewnych poglądów ogólnych a odrzucanie innych, nie da się wyjaśnić tylko dążnością do naśladownictwa; naszej zgody na nowe teorye lub wstrętu do nich nie tłumaczy dostatecznie sam instynkt naśladownictwa i być może, iż tylko zbadanie form społecznych, wśród których żyjemy, wyświetlić jest w stanie przyczyny istotne tego zjawiska.

Nie ulega wątpliwości, że jedną z jego przyczyn może stanowić jednorodność pierwiastków, które się na daną grupę składają, a jednorodność tę z kolei przypisać można świadomemu lub nieświadomemu naśladownictwu. Czy można tedy uważać naśladownictwo jako przyczynę szerzenia się idei równości? — Zapewne, ale jako przyczynę pośrednią, a jeżeli pragniemy zrozumieć, w jaki sposób oddziaływa ono na opinię publiczną, musimy rozważyć najprzód skutek jego działania na pierwiastki społeczne, które ono asymiluje, a następnie skutek działania samej tej asymilacyi na panujące poglądy. Postępu zatem równości nie można przedstawiać po prostu jako skutku propagacyjnego ruchu, który jednakowo ogarnia każde społeczeństwo bez względu na jego formy, byleby się tylko znalazł w niem człowiek genialny, dający pierwszy rozpęd. Propaganda ta sama wymaga, jako warunku, istnienia pewnych form społecznych, które, kształtując umysły w pewnym kierunku, przygotowywałyby je do przyjęcia owego piętna idei równości. A to znaczy, iż wytumaczenie so-

cyologiczne powinno znaleść właściwe miejsce obok wytłumaczenia czysto ideologicznego.

Z chwilą zresztą, gdy uznajemy, iż istnieją formy społeczne, nie zmieniające się tak, jak zmieniają się żyjące w ich ramach osobniki, musimy również zgodzić się na to, że stałość tych form zakreśla czynom jednostek, nawet genialnych, pewne granice. Społeczeństwa nie są w ręku wielkich ludzi tem, czem bywa glina w ręku garncarza. „Jak organizmy, nie mogą one asymilować tego, do czego mają wstręt.“[1]) Społeczeństwa są niewątpliwie ruchliwsze, zmienniejsze i bardziej gibkie aniżeli organizmy, przecenialibyśmy jednak ich plastyczność i pozbawiali je zupełnie swoistej konsystencyi, gdybyśmy mniemali, iż można niemi dowolnie obracać i giąć je wedle upodobania. Poglądowi takiemu doświadczenie setki razy kłam zadało: jak komunizm państwowy nie dał się zaszczepić w Chinach, a religia chrześciańska w Indyach lub konstytucya federalistyczna w Meksyku, tak samo równości praw nie można było dotychczas wprowadzić do obyczajów cesarstwa tureckiego.[2]) Ażeby dana idea mogła przeniknąć dane społeczeństwo, musi między jej naturą a bu-

---

[1]) Grosse, *Die Formen der Familie und die Formen der Wirthschaft.*

[2]) Por. Dareste, *Études d'Histoire du Droit*, str. 112. — Lyall, *Études sur les moeurs religieuses et sociales d'Extrême-Orient*, str. 238. — Tocqueville, *Démocratie en Amérique*, I, str. 289. — Seignobos, *Histoire politique de l'Europe contemporaine*, str. 599.

dową tego ostatniego istnieć pewna uprzednia harmonia.

Nie tłumaczymy zatem w sposób dostateczny ruchów odbywających się w społeczeństwach, upatrując całą ich zagadkę w tworzeniu, a następnie w propagandzie idei indywidualnych. Samo więc naśladownictwo pozostaje prawie również zagadkowem, co genialność i nie wiele więcej od tej ostatniej tłumaczy. Ażeby zrozumieć znaczenie propagandy pewnej idei wśród danego otoczenia, należy szukać przyczyn, zaczerpniętych ze spostrzeżeń nad tem właśnie otoczeniem.

A zatem ani fizyologia, ani psychologia czysto indywidualna nie dają dostatecznego wytłumaczenia postępu idei społecznych. „Siła idei" jest, tak samo jak „siła rasy", problematem raczej, aniżeli rozwiązaniem. Geneza a nawet transmisya systematów pojęć tak samo, jak własności rasy, pozostaje ciemną, a jej działanie nieokreślonem. Zarówno hipoteza antropologiczna, jak i hipoteza ideologiczna nie przestają być dla nas zagadką, a ich usiłowania bynajmniej nie uchylają rąbka zasłony z owego zadziwiającego zjawiska, którem pozostaje postęp idei równości.

Nie wykluczają tedy one hipotez innych, a jeżeli napotkamy wśród ostatnich taką, która, odkrywając stały stosunek między szerzeniem się idei równości a pewnemi określonemi zjawiskami, wykaże zarazem, w jaki sposób i na mocy jakich

praw ogólnych, zjawiska te mogą przyczyniać się do postępu omawianej idei, to będziemy mieli prawo powiedzieć, na podstawie zasad poprzednio powołanych, że hipoteza ta, w mierze większej od innych, czyni zadość naszej potrzebie.

* * *

Czy w socyologii znajdujemy hipotezy podobne i pod jakimi warunkami?

Przypuśćmy, iż historya pozwala nam skonstatować, że we wszystkich społeczeństwach scentralizowanych kwitnie równość, a odwrotnie w żadnem społeczeństwie niescentralizowanem równości niemasz oraz że, nakoniec, tam jest najwięcej równości, gdzie jest zarazem największa centralizacya. W spostrzeżeniach takich byłyby połączone wszystkie warunki niezbędne dla indukcyi i moglibyśmy stwierdzić, iż między centralizacyą a równością istnieje stosunek stały. Byłoby to jednak w każdym razie dopiero prawo empiryczne. — Przypuśćmy jednak, iż wykazaliśmy jaką drogą z chwilą, gdy społeczeństwa przybierają formę scentralizowaną, w umysłach składających je osobników, naturalnym biegiem rzeczy, na mocy praw formowania się idei, urabia się w miejsce klasowego sposobu myślenia — sposób indywidualny, który wobec jednego i jedynego centrum stawia wszystkie osobniki na jednym planie, a zrozumiemy w zupełności powyżej skonstatowany stosunek. Za pomocą bowiem podwójnej operacyi, induktywnej i deduktywnej, historycznej i psychologicznej,

nietylko go skonstatowaliśmy, ale daliśmy mu rzeczywiste wytłumaczenie.

Rzeczywistość daleko odbiega od takiego poznania idealnego — to rzecz nazbyt jasna. Przedewszystkiem niełatwo dowieść, iż wszędzie, gdzie spotykamy daną formę społeczną, pojawia się też i dążność do równości, a zwłaszcza, że w obu tych zjawiskach zmiany zachodzą współcześnie. Przykłady stosunków tak wyraźnych bywają w historyi rzadkie. Zdarzyć się może naprzykład, iż napotkamy niejedno społeczeństwo scentralizowane, w którem jednak dążenie do równości nie da się skonstatować. Czy atoli taki wypadek nie burzy w zupełności naszej indukcyi?

Zaznaczyć należy, iż, bądź co bądź, usiłowań naszych nie możnaby wobec tego uważać za zupełnie bezowocne. Twierdząc bowiem, iż pewna forma społeczna sprzyja postępom równości, nie uważamy jej bynajmniej za ich przyczynę jedyną, za racyę dostateczną; uznajemy je tylko jako jeden z tego postępu warunków. Ażeby zaś postęp taki koniecznie się dokonał, muszą współdziałać razem z formą społeczną i warunki inne. Jeżeli w ich liczbie są warunki społeczne, wykryć je będzie rzeczą socyologii. Jeżeli zaś są one natury „pozaspołecznej“ — czysto fizycznej lub psychicznej — zajmą się nimi inne gałęzie wiedzy. Nie przeszkadza to jednak bynajmniej socyologii właściwej, aby zapuszczała się jak można najdalej w swych poszukiwaniach nad swoistem działaniem zjawisk, należących do zakresu jej badań. Ponieważ jednak

przedstawia się ona jako gałąź wiedzy w stosunku do historyi abstrakcyjna, może tedy być nauką raczej o tendencyach tych zjawisk i wpływach, aniżeli o ich przyczynach dostatecznych i niewzruszonych prawach.

Ale zauważyć ktoś może, iż chcąc osiągnąć indukcye dotyczące tendencyi i wpływów, przyczyniających się do rozszerzenia idei równości, należy mieć materyał porównawczy większy, aniżeli ten, którym my tu rozporządzamy, gdyż, zakreślając granice naszych spostrzeżeń, z góry już poprzestaliśmy na jednym tylko fakcie, a mianowicie, na szerzeniu się idei równości w obrębie cywilizacyi zachodniej.

Nie da się zaprzeczyć, iż ze stanowiska ideologicznego zazwyczaj rozważa się pojawienie się równości w naszych społeczeństwach starożytnych i nowoczesnych, jako zjawisko jedno, widząc w niem wynik transmisyi w różnych epokach i miejscowościach jednej i tej samej teoryi. Jeżeli jednak, jak tego usiłowaliśmy dowieść, wytłumaczenie takie jest niedostatecznem, to przejawy idei równości w społeczeństwach różnych epok, jak np. w cesarstwie rzymskiem i rzeczypospolitej francuskiej albo różnych krajów, jak w rzeczypospolitej francuskiej i północno-amerykańskiej, będą niewątpliwie zjawiskami odrębnemi i dającemi się porównywać. Wolno tedy poszukiwać owych wspólnych poprzedników, które tu i tam wywołały pojawienie się idei równości.

A zresztą od jakiego to czasu niepodobna już

a priori odkryć prawa powstawania pewnego zjawiska dlatego tylko, iż ono występuje zrzadka? Tam przecież nawet, gdzie indukcya traci grunt pod sobą, wstępuje w swe prawa dedukcya. Nauki fizyczne i przyrodnicze dowiodły niejednokrotnie, iż potrafią pierwszą zastąpić drugą, a nauki społeczne, bardziej od innych, powinne korzystać z tego prawa. Materyału dostarcza im przecież historya, która, jak wiadomo, nie powtarza się, a nader rzadko trafia się w niej ta sama kombinacya warunków. Socyologia ma zatem do wyboru: albo zupełnie zrezygnować z tłumaczenia czegokolwiek, albo też odważyć się na użycie procesów deduktywnych, musi zostać deduktywną — pod grozą niebytu. Jeżeli historya nie pozwala nam z dostateczną ścisłością „skonstatować“ stosunków, które łączą daną formę społeczną z postępem równości, musimy starać się ich „dowieść“. Przypuśćmy naprzykład, iż współistnienie równości z centralizacyą przejawia się w historyi nader rzadko. Jeżeli wszakże uda nam się na tych nielicznych przykładach wyraźnie uchwycić proces, mocą którego umysły wystawione na działanie ustroju scentralizowanego muszą się skłaniać ku ideałom równości, to mamy prawo orzec, iż pod omawianem współistnieniem ukrywa się prawo. Psychologia może w tym wypadku uzupełnić braki historyi, nadając twierdzeniom socyologii całe owo prawdopodobieństwo, którego od nich w obecnych warunkach wymagać można.

Jeżeli zatem chcemy rozwiązać zagadnienie, które sobie postawiliśmy, winniśmy, zgodnie z powyższemi zasadami, próbować w następujących rozdziałach kolejno indukcyi i dedukcyi, tj. w każdym zajmującym nas wypadku konstatować fakt historycznie i uciekać się do dowodów psychologicznych.

Część II.

jeżeli zatem chcemy rozwiązać zagadnienie, które sobie postawiliśmy, winniśmy, zgodnie z powyższemi zasadami, próbować w następujących rozdziałach kolejno indukcyi i dedukcyi, tj. w każdym zajmującym nas wypadku konstatować fakt historycznie i uciekać się do dowodów psychologicznych.

Część II.

ROZDZIAŁ I.

Ilość jednostek społecznych. — Liczba, gęstość, ruchliwość.

Gdy się chce metodycznie zbudować pewną naukę, należy, według reguły często przytaczanej przez Comte'a, oprzeć ją na zbadaniu najprostszych i najogólniejszych własności jej przedmiotu. Zbadajmy zatem najogólniejsze i zarazem najprostsze cechy społeczeństw, aby następnie zmierzyć ich wpływ na rozwój idei równości.

Wszystkie społeczności, czy to będą kościoły lub armie, rodziny lub syndykaty, mają, pomimo swych różnic, już na mocy swej definicyi tę wspólną cechę, iż łączą społem pewną *liczbę* osobników. Znany to truizm, iż stworzyć społeczność mogą miliony osobników, ale muszą co najmniej — dwa. Ilość osobników — oto najogólniejszy warunek istnienia społeczeństw, a pierwsza ich cecha, którą należy wziąć pod rozwagę, to wielkość lub małość, t. j. większa lub mniejsza ilość ludzi, którzy w nich zawiązują stosunki.

Może się komuś wydać, iż tego rodzaju dociekania są zupełnie zbyteczne, że w istotach społecznych, jak we wszystkich istotach złożonych, ilość pierwiastków jest zjawiskiem powierzchownem, nie mającym wpływu na ich budowę wewnętrzną. Czyż właśnie tego zjawiska nie pomijamy w sposób najnaturalniejszy i zupełnie uprawniony w naszych rozumowaniach przez analogię? Jakąkolwiek bowiem będzie całość, wielką lub małą, części jej mogą być połączone jednym i tym samym stosunkiem. Między dwoma egzemplarzami, o większej lub mniejszej objętości, ale jednego rodzaju, różnice w stopniu objętości nie pociągają za sobą różnic co do natury. Mikrokosmosy różnią się od makrokosmosów pod ilościowym, nie zaś jakościowym względem.

Bezwątpienia, ilość sama w sobie nie jest jeszcze dość skuteczną; budowa całości nie przeistacza się wskutek wzrostu ilości jej składników, jeżeli ten wzrost nie miałby nic zmienić w ich wzajemnych stosunkach. Ale to ostatnie jest wręcz nieprawdopodobnem. Już w biologii można zauważyć, iż objętość organu oraz ilość komórek wpływają w pewnej mierze na jego budowę. Jeżeli zaś jest prawdą, iż tę ostatnią ostatecznie wyjaśnić może tylko analiza stosunków zachodzących między składnikami biologicznymi, ich wzajemnego na siebie działania i reagowania, cóż tedy dziwnego, że wzrost ilości tych składników, mnożąc owe stosunki i umożliwiając większą intenzywność ich wzajemnego na się oddziaływania, większą jego

komplikacyę i rozmaitość, przeistacza w końcu nawet ogólną strukturę organizmu? A tembardziej dziać się tak musi w społeczeństwie. Skoro stosunki łączące jego pierwiastki mogą być nieskończenie liczniejsze, bardziej złożone i rozmaite, albowiem ich wzajemne oddziaływanie jest nietylko już natury fizycznej i chemicznej, ale i psychicznej, wynika stąd, że wzrost ilości tych pierwiastków, mnożąc liczbę, złożoność i rozmaitość owych stosunków, jest prawdopodobnie w stanie z gruntu przeistoczyć organizacyę społeczną.

I rzeczywiście, aczkolwiek wpływ liczby osobników, wchodzących w skład grupy społecznej, na rozmaite formy działalności społecznej rzadko kiedy bywał przedmiotem badań systematycznych,[1]) nieraz jednak i to z niejednej strony bywał rozpatrywany przygodnie. Szczególną zaś budził on uwagę przy rozważaniu zjawisk natury ekonomicznej, rzecz bowiem jasna, że wielka ilość współpracowników wpływa na proces stosowany przy wytwarzaniu bogactw, stanowiąc naprzykład nieodzowny warunek owej oszczędności na czasie i miejscu, która cechuje przemysł nowoczesny. Czy możnaby bowiem zaprowadzić podział pracy w społeczeństwie, które liczy zbyt mało wytwórców, ażeby specyalizować zajęcia, a zarazem zbyt mało

---

[1]) Najlepiej wyświetliły tę kwestyę prace Simmel'a i Durkheim'a. Por. Simmel, *La Détermination numérique des Sociétés* w *Annales de l'Institut international de sociologie*, I, 1895; Durkheim, *De la division du travai social*, 1893.

spożywców, ażeby dostarczyć targu dla zbytu wytworów tych specyalistów? Liczebność społeczna wywiera dalej wpływ nietylko na sposób wytwarzania bogactw, ale i na sposób ich podziału, nietylko na technikę, ale także i na prawo. Wzrost liczby rodzin, według starodawnego źródła irlandzkiego,[1] powołał do życia w miejsce własności kolektywej własność indywidualną. W samej bowiem rzeczy ograniczona ilość osób biorących udział w kooperacyi i podziale zdaje się być jednym z warunków pracy komunistycznej. Czuł to prawdopodobnie i Fourier, stanowiąc, iż liczba członków każdego falansteru nie powinna przekraczać 1500. Wszyscy utopiści, którzy *a priori* zakreślali pewne granice rozmiarom swych „republik“, poczynając od Platona aż do Rousseau'a, dowiedli tem, iż mieli jakieś niejasne przeczucie związku między liczebnością a jakością społeczeństwa.

I rzeczywiście, znamię tego związku noszą niekiedy na sobie nasze najgłębsze uczucia i poglądy: nasz patryotyzm w rozmaitych swych odcieniach, nasze stosunki przyjaźni, nasza religia ulegają pewnym przeistoczeniom stosownie do ilości ludzi, z którymi pozostajemy w stosunkach stałych. Nie jednaką miłością — zauważył pewien moralista[2]) — kocha się małą społeczność i wielką ojczyznę. Według Tarde'a[3]) nie te same uczucia żywią dla siebie

---

[1]) Cyt. u Laveleye'a, *De la propriété et de ses formes primitives*, 4 wydanie, 1891, str. 290.

[2]) J. Lemaître, *Les Contemporains*, I, str. 152.

[3]) *La logique sociale*, 1895, str. 319.

mieszkańcy wsi i mieszkańcy miast, gdzie się uwija wielu ludzi, którzy, acz rozmaici, dość łatwo mogą jedni drugich zastąpić. Jak twierdzi S. Lyall[1]) ludzie modlą się nawet tu i tam inaczej. W zamkniętych sektach, jak powiada Stuart Mill,[2]) wierni zazwyczaj są bardziej przywiązani do swych dogmatów, aniżeli w kościołach powszechnych. Wszystkie te spostrzeżenia dostatecznie dowodzą, jaki wpływ wywiera liczebność społeczna nietylko na sposób, w jaki ludzie wcielają w życie swe poglądy i uczucia, ale na sam tych uczuć i poglądów kierunek. Czyżby zatem wierzenia i aspiracye zmierzające ku równości, która ma na celu normowanie stosunków między ludźmi, mogły nie podlegać mniej lub więcej bezpośredniemu wpływowi liczby tych ostatnich?

* *
*

Między szerzeniem się równości a wzrostem grup społecznych, które ona przenika, zdaje się też zachodzić w rzeczy samej stosunek współistnienia stałego.

Ewolucya, która unosi społeczeństwa ku demokracyi, rozszerza je zarazem. Według Mommsen'a,[3]) historya idzie z gminy na naród: jest ona „systemem inkorporacyi“, którego przeznaczeniem gromadzić w jak najobszerniejsze grupy jak naj-

---

[1]) *Les moeurs religieuses ct sociales de l'Extrême-Orient*, 1885, str. 80.

[2]) *On Liberty*, 1872, str. 24—25.

[3]) *Histoire romaine*, tłum. de Guerle'a, I, str. 52, 100.

większą liczbę osobników. Wyższa konieczność, powiada Tarde,[1]) popycha każdą grupę społeczną do bezustannego wzrostu. Nie można powiedzieć, iżby ten wzrost wypływał z konieczności wyższej albo nawet wszędy się urzeczywistniał. Pod tą „koniecznością“ ukrywa się splot przyczyn rozmaitych, których w początkach wszystkich agregatów społecznych nie spotykamy w komplecie. Nie widzimy naprzykład, iżby ta tendencya do wzrostu „inkorporacyi“ przejawiała się wyraźnie w historyi społeczeństw Afryki północnej.[2]) — Ale trzeba jednakże uznać fakt, że w historyi cywilizacyi zachodniej wzrost ilości zgrupowanych osobników idzie zazwyczaj w parze z dążeniem tych grup do równości.

Już Rzym, którego misyą było przygotowanie dla świata nowożytnego pojęcia prawa bez przywilejów, był najpotężniejszem narzędziem „integracyi“ w starożytności. Dążąc od samego początku do pomnożenia liczby Rzymian, usiłuje on u schyłku swego istnienia pochłonąć całą ludzkość. Upadek przywilejów starodawnego prawa rzymskiego zbiega się z ilościowem rozszerzeniem się społeczeństwa Romy.[3]) I odwrotnie, zasklepienie się społeczeństw w wiekach średnich zbiega się z zaprowadzeniem nierówności. Wszyscy historycy

---

[1]) *Lois de l'Imitation*, 2-gie wyd., 1895, str. 72.

[2]) Por. Masqueray, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, 1836, str. 260.

[3]) Por. Madwig, *L'État romain*, tłum. Morel'a, I, 18 233; II, 250.

konstatują ciasnotę życia społecznego w tym okresie:[1]) feodalizm „izoluje“, wprowadzając równocześnie hierarchię.

Szacunek dla poglądów, których bronił feodalizm, zwolna upada, podczas gdy z drugiej strony rośnie liczba osobników, skupiających się w wielkie narody nowożytne. Dla tych ostatnich wzrost ilościowy zdaje się być niejako warunkiem nieodzownym; konieczność życiowa zmusza każdy z nich do asymilowania możliwie największej liczby osobników. Cechą naszych społeczeństw jest żądza aneksyi, ukształtowały się one bowiem, wchłaniając grupy pomniejsze i rzec można, iż dziś jeszcze usiłują pochłaniać się wzajemnie. Zresztą ilość ich członków rośnie nietylko zzewnątrz, ale i wewnątrz. Wzrost tych społeczeństw, jak powiedziałby Spencer, jest nietylko zewnętrzny, ale i „międzycząsteczkowy“. Wiadomo, iż wszystkie one, aż po ostatnie przynajmniej lata, pomnożyły się w ludność z szybkością niesłychaną; jestto zjawisko świeżej stosunkowo daty i, rzec można, cechuje epokę nowożytną.[2])

---

[1]) Por. Guizot, *Essais sur l'Histoire de France, V. essai.* Ten sam fakt notują nietylko historycy stosunków politycznych, ale i historycy ekonomii i prawa. Cf. K. Bücher, *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, 1-sze wydanie. 1893, str. 212. — Levasseur, *Histoire des classes ouvrières eu France.* I. str. 319. — Flach, *Les origines de l'ancienne France,* II, str. 275.

[2]) Por. P. Leroy-Beaulieu, *La Question de la population et la civilisation démocratique*, Revue des Deux-Mondes z 15 października 1897.

Co prawda, zdaniem niektórych statystyków, sam nadmiar cywilizacyi, a w szczególności rozpanoszenie się demokracyi ma być jedną z przyczyn obecnego lub grożącego w blizkiej przyszłości zmniejszenia się ludności w Europie. Badania Dumont'a[1]) nad zmniejszaniem się liczby urodzeń we Francyi i Ameryce zdawałyby się dowodzić, że ogniska najludniejsze, gdzie demokracya jest w pełni rozwoju, gdzie „włoskowatość społeczna" sprowadza napływ masy ludzi, są też najmniej płodne, słowem, indywidualizm, ów nerw demokracyi, ma denerwować siłę rozrodczą narodów. — Ale, jeżeli nawet postęp aspiracyi demokratycznych przyczynił się lub miałby się kiedyś przyczynić do zmniejszenia się ludności, nie dowodzi to bynajmniej, aby wzrost ludności nie przyczyniał się do postępu demokracyi. Wszak nieraz widzimy, jak uczucie raz zrodzone, żyjąc i działając, przeistacza formę społeczną, która brała udział w jego powstaniu. — Możemy w każdym razie skonstatować, iż ta część ziemi, na której idea równości przejawia się najwyraźniej, jest też zaludniona najgęściej. Ludność Europy liczono w r. 1801 na 175 milionów, w r. 1830 na 216, w r. 1870 na 300, a w r. 1897 na 370 milionów.[2]) Jak twierdzą, można przewidywać, iż w ciągu wieku XIX-go wzrost jej wynosić będzie 230 milionów, tj. że od r. 1815 wzrośnie

---

[1]) *Dépopulation et civilisation.*

[2]) L e v a s s e u r, *La population française,* I, str. 318.

o 117%.[1]) Wystarczy w myśli tylko porównać nasze wielkie społeczeństwa nowoczesne, liczące po trzydzieści z górą milionów obywateli każde, ze znanemi z opisów społeczeństwami pierwotnemi, z których żadne, jak się zdaje, nie ma więcej ponad kilka tysięcy członków,[2]) aby zrozumieć, że, jeżeli społeczeństwa nowożytne różnią się wyraźnie od pierwotnych swymi ideałami równości, to niemniej wyraźnie różnią się i wielką ilością swych członków. Jestto taki zbieg cech charakterystycznych, który nas upoważnia do badania, czy między niemi nie zachodzi stosunek warunku do następstwa.

Na nicby się tu nie zdało wskazywanie na owe „wielkie monarchie“ starożytne, jak np. Assyrya, które, będąc tysiąc razy obszerniejsze od państewek greckich, tyleż razy niżej stały pod względem równości, gdyż nie wolno zapominać, że w danym wypadku ma dla nas znaczenie tylko taka liczebność społeczna, której skutkiem jest wzrost, komplikacya i urozmaicenie stosunków między osobnikami.

Wielkość obszaru, który państwo zajmuje, małe posiada znaczenie, jeżeli jego poddani nie zawiązują lub nie mogą zawiązywać między sobą

---

[1]) Meuriot, *Des agglomérations urbaines dans l'Europe contemporaine*, str. 28.

[2]) Cf. Ratzel, *Anthropogeographie*, II, str. 275, 284.

liczniejszych stosunków. Rozszerzenie społeczeństw może działać tylko wówczas, gdy zbliża do siebie ich członków, a liczebność ostatnich tylko wtedy wywierać może wpływ na idee społeczne, gdy liczni członkowie jednego i tego samego państwa rzeczywiście wzajemnie oddziaływają na siebie, to znaczy są skupieni, nie zaś rozsiani. A właśnie skupienie cechuje narody nowożytne; odznaczają się one nietyle swą wielką „objętością“, ile znaczną „gęstością“.[1])

Zauważyć ktoś może, że, aczkolwiek, mówiąc ogólnie, rzeczywiście najgęstsze zaludnienie spotykamy, w przestrzeni, na zachodzie, w czasie zaś, w epoce nowożytnej, prawidło to jednak nie jest bez uderzających wyjątków. Widzimy, co prawda, że w Europie kraje, w których cywilizacya demokratyczna najmniejsze zrobiła postępy, mają też, na ogół, najmniejszą gęstość zaludnienia. Podczas gdy Lancashire liczy na kilometr kwadratowy 707 mieszkańców, Holandya — 307, Rosya ma ich przeciętnie 17, a gubernia moskiewska, najbardziej fabryczna, nie przekracza 65.[2]) Ale porównajmy Indye wschodnie ze Stanami Zjednoczonymi: gęstość zaludnienia pierwszych wynosi 88 mieszkańców na kilometr, podczas gdy w Stanach Zjednoczonych wynosi tylko 7. A przecież to w Indyach właśnie, rozbitych na kasty, przechowuje się duch najoporniejszy wszelkim ideałom równości!

---

[1]) Por. G. v. Mayr, *Statistik und Gesellschaftslehre*, II, str. 38 do 52.

[2]) Por. Levasseur, *op. cit.*, I., str. 450 do 470.

Na to odpowiemy, że właśnie społeczeństwu indyjskiemu brak owych potężnych czynników mnożących stosunki społeczne, które stanowią miasta. „W Indyach miasta zawsze były zjawiskiem wyjątkowem".[1]) Otóż tylko w miastach znaczna ilość osobników żyje życiem społecznem natężonem; tylko po miastach wymiana wrażeń, uczuć i idei jest bezustanną i nieuniknioną; tylko w miastach mnogość zgromadzonych jednostek prawie koniecznie pociąga za sobą liczne i różnorakie między niemi stosunki. Miasta zatem stanowić muszą środowisko szczególnie sprzyjające fermentacyi idei równości.

Stwierdzić to możemy w historyi. Wszak to w murach republiki rzymskiej po raz pierwszy powstała idea prawa natury, a Rzym był owem „miastem światowem", w którem z czterech stron horyzontu zbiegały się i mięszały masy najrozmaitszego ludu. Czasy nowożytne, gdy idea równości przechodzi w czyn, są też epoką, w której koncentracya ludności w wielkich miastach staje się prawem powszechnem. Podczas gdy „wielkie miasta" wieków średnich, jak: Moguncya, Drezno, Frankfurt, Strasburg liczą w XV stuleciu zaledwie 6 do 15 tysięcy mieszkańców,[2]) dzisiejszy Londyn, Berlin, Paryż mają ich miliony. We Francyi od lat

---

[1]) Senart, *Les castes dans l'Inde: Revue des Deux-Mondes*, 1894, V., str. 334.

[2]) Por. Bücher, *Die Entstehung der Volkswirthschaft*, I wydanie, str. 215.

czterdziestu, stosunek ludności wiejskiej do zaludnienia ogólnego wzrósł z 24% na 36%. Od r. 1870—1897 w całej Europie ogólna ilość ludności wzrosła o 20%, ilość zaś mieszkańców miast, liczących ponad 100.000 — o 52%.[1]) Że szerzenie się idei równości odpowiada tej koncentracyi zaludnienia, to zdaje się być niewątpliwem. W krajach, pozostających w tyle owego ruchu demokratycznego, jak w Rosyi, wielkie aglomeraty miejskie należą do wyjątków: na terytoryum, obejmującem połowę Europy i 28% jej zaludnienia, jest tylko 8% jej wielkich miast. I, naodwrót, zaznaczyć należy, iż w całej Europie wielkie miasta są ogniskami rewolucyi. Słowa, wyrzeczone w roku 1850 przez starego Fryderyka Wilhelma do deputowanych śląskich należałoby uogólnić: każdy konserwatysta mógłby powiedzieć, że „w miastach panuje duch niedobry". Wzrost liczebności społecznej, przyjąwszy w społeczeństwach nowożytnych formę koncentracyi miejskiej, usposobił je, bardziej od innych, do aspiracyi w duchu równości.

Jeszcze jedno zjawisko potęguje zresztą skutki nagromadzenia znacznej liczby osobników w tych społeczeństwach i stawia je pod względem ilościowym wyżej od wszystkich innych. Mam tu mianowicie na myśli ową możność przebywania większych

---

[1]) Meuriot, *op. cit.*, str. 31. Mayr, *op. cit.*, str. 50 do 60.

odległości w mniejszym stosunkowo przeciągu czasu, którą posiadają osobniki w owych społeczeństwach, czyli t. zw. ruchliwość społeczną, dziesięciokrotnie powiększającą gęstość tych ostatnich.

Gęstość społeczeństwa mierzy się zazwyczaj stosunkiem między powierzchnią, którą ono zajmuje, a ilością osobników w skład jego wchodzących. Miara to dla kwestyi, którą badamy, nader niedokładna. Skoro bowiem szczególne znaczenie ma dla nas ilość, komplikacya i różnorodność stosunków społecznych, musimy też zwracać baczną uwagę na rozwój środków transportu i komunikacyi. Pozwalając z nadzwyczajną szybkością przenosić się z miejsca na miejsce i stykać się z sobą albo też znowu porozumiewać się na odległość, wywołują one niezmierny wzrost najrozmaitszych stosunków między ludźmi.

Chemia, określając skład pewnego ciała, zwraca uwagę nietylko na ilość ciałek pierwotnych, które w niem można rozróżnić, ale także i na szybkość ruchów, którą te pierwiastki są obdarzone, oraz ich częstość. Tembardziej socyologia, wyjaśniając naturę i ewolucyę społeczeństw, nie powinna spuszczać z uwagi ruchów samych pierwiastków społecznych, przy innych bowiem warunkach równych liczebność społeczna wzrasta w stosunku do ich ruchliwości. Jeżeli zatem, jak to staramy się ustalić, istnieje pewien stosunek między wzrostem liczebności społecznej a postępem idei równości, nic dziwnego, że ludy do równości naj-

skłonniejsze należą zarazem do najbardziej ruchliwych.

Wiadomo, że już w Rzymie za czasów Cezarów przebywano odległe przestrzenie tak często i z taką szybkością, o jakiej później, zdaje się, zapomniano aż do epoki nowożytnej.[1]) Ślady dróg rzymskich, od wieków już zaniedbanych, zachowały się w krajach najodleglejszych, w Sierra Morenie, w prowincyach afrykańskich, w Szkocyi, nad brzegami Eufratu, a gościńce, ogniskiem których był Rzym, budziły podziw już u współczesnych. W inskrypcyach, np. w Halikarnassie, w mowach uroczystych, np. Arystydesa ze Smyrny, czytamy słowa uwielbienia i podzięki dla cezarów za owe środki komunikacyi, które stworzyli na kuli ziemskiej dla swych ludów. — Ale nietylko urzędy publiczne korzystają z tych robót olbrzymich. Na owych szerokich a prostych gościńcach, obok rządcy prowincyi, który spieszy z raportem do Cezara, obok poselstwa, które dąży ze skargą, wojska przeznaczonego na załogę do innej miejscowości, obok weteranów, którzy udają się do nadanej im kolonii, mijają się kupcy, retorowie, lekarze ze studentami, pielgrzymami i turystami. Nic łatwiejszego, jak przebyć morze śródziemne, wycieczka do Egiptu nikogo nie przestrasza. Pewien Frygijczyk chełpi się tem, że siedmdziesiąt dwa razy odbył podróż z Azyi do Italii. O Filostratesie powiadają,

---

[1]) Friedlander, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*, II, część I.

iż mało widział świata: znał tylko Italię, Egipt i Grecyę. W państwie, w którem z taką łatwością przenoszono się z miejsca na miejsce, najodleglejsze prowincye zamieniać mogły mieszkańców: spotyka się też żołnierzy syryjskich lub bretońskich w Dacyi albo Recyi. Herod ma w swej gwardyi przybocznej Gallów i Germanów. W Hiszpanii znaleźć można greckich malarzy i rzeźbiarzy, w Gallii azyatyckich jubilerów. Pomiędzy krańcowymi punktami państwa rzymskiego odbywała się, według wyrażenia Monteskiusza, „bezustanna cyrkulacya ludzi". Ma się wrażenie, zauważa Friedlander, jak gdyby ludzie podróżowali wówczas nie mniej, a może nawet więcej, aniżeli w Europie w epoce nowożytnej, przed wybudowaniem kolei żelaznych.

Nie potrzeba chyba rozwodzić się nad tem, iż za naszych czasów rozwój cyrkulacyi przybrał rozmiary przerastające miarę pojęć i wyobrażeń świata starożytnego. Przewrót, którego dokonał przemysł w budowie wozów, dróg i motorów, uczynił komunikacyę szybszą a zarazem i tańszą. Już w okresie od końca XVIII w. do r. 1850 przeciętna szybkość podróżowania potroiła się. Z pojawieniem się lokomotywy, tj. od r. 1850, wzrosła ona więcej niż trzy razy. Statystycy nie wahają się twierdzić, iż szybkość komunikacyi powiększyła się od lat stu dziesięć razy, a od dwudziestu razy dwadzieścia.[1]) A pamiętać należy, iż obszar, w gra-

[1]) Por. A. de Foville, artykuł *Transports* w *Nouveau Dictionnaire de l'Économie politique.*

nicach którego osiągnięto taką szybkość, stanowi małą tylko cząstkę powierzchni ziemi, ale jestto właśnie obszar, na którym panuje demokracya.

W r. 1892-gim Europa zachodnia liczyła zwyż 250.000 kilometrów kolei żelaznych, Ameryka północna ponad 350.000. Jeżeli mierzyć będziemy odległości nie przestrzenią, którą one zajmują, ale — a to ma dla życia znaczenie istotne — czasem, którego potrzeba, aby je przebyć, to zauważymy, iż powierzchnia zamieszkana przez narody nowoczesne jakby się skurczyła i skróciła w naszych oczach. Spojrzmy na koncentryczną mapę Francyi w rozmaitych epokach i tak narysowaną, iż coraz to mniejsze jej wymiary odpowiadają ilości czasu potrzebnej na podróż do krańcowych punktów w odnośnych epokach.[1]) Francya w XIX w. wyda nam się sześćset lub siedmset razy mniejszą, aniżeli za czasów Ludwika XIV-go, to znaczy, jeżeli pominiemy absolutny przyrost ludności, sześćset lub siedmset razy gęściej zaludnioną. Jeżeli do tego wzrostu szybkości podróży dodamy towarzyszące mu zmniejszenie kosztów, jeżeli zwrócimy uwagę na to, iż komunikacye, rozszerzając się, zarazem stają się uniwersalnemi, że w tej powszechnej cyrkulacyi zaczynają z kolei brać udział masy ludowe, a będziemy mieli pojęcie o ruchliwości, którą ludzkość zawdzięcza cywilizacyi zachodniej. „W ciągu wielu wieków było na ziemi mniej ruchu, aniżeli za naszych czasów w ciągu jednego

---

[1]) Por. *Albums* Cheysson'a (Nr. 8)

roku".[1]) W ten sposób — jak to już nieraz zauważono[2]) — przez pomnożenie stosunków, które ujęta w karby przyroda nawiązuje między ludźmi, społeczeństwa cywilizowane stają się coraz to podobniejsze do olbrzymich miast.

Z dociekań powyższych mamy prawo wywnioskować, iż liczebność społeczna wzrosła najbardziej w epoce nowoczesnej cywilizacyi zachodniej, t. j. w krajach i w okresie, w których rozwój idei równości dosięgnął swego szczytu.

*
* *

Jeżeli jednak chcemy dowieść, iż stosunek ten jest nietylko przypadkowym zbiegiem okoliczności, że wzrost liczebności społecznej jest co najmniej jednym z warunków rozwoju równości, musimy wyjaśnić, w jaki sposób, za jakiem pośrednictwem i na mocy jakich praw ogólnych pierwsze zjawisko może współdziałać przy powstawaniu drugiego.

Jeżeli liczba zrzeszonych osobników ma oddziaływać na idee społeczne, to przedewszystkiem przychodzi na myśl, iż dziać się to może za pośrednictwem przeobrażeń natury praktycznej, wynikających dla rządu ze wzrostu ilości osobników rządzonych. Liczebność społeczna, modyfikując

---

[1]) De Foville, *Art. cyt.*, str. 1066.

[2]) Por. Cournot, *De l'Enchainement des Idées fondamentales*, II, str. 218. — Por. Durkheim, *Division du travail*, str. 333. — Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, str. 283.

znacznie technikę handlu i przemysłu, tak samo zmienia technikę polityki. I jak aspiracye oraz idee ekonomiczne same zmieniają się stosownie do sposobów wytwarzania i podziału bogactw, tak samo, wskutek znanej reakcyi, jaką wywierają środki na cele, ilościowe przeobrażenia społeczne, narzucając społeczeństwom pewną formę rządu, wpływają na ich aspiracye oraz idee polityczne.

Czy nie spotykamy jednakże w tej dziedzinie faktów zupełnie sprzecznych z naszem założeniem? Czyż nie wiadomo powszechnie, że główny skutek wzrostu liczebności społecznej polega na ograniczeniu swobodnego rozwoju instytucyi zwanych demokratycznemi? Owe bezpośrednie i stałe rządy wszystkich nad wszystkimi, które nam ukazują w pewnych społeczeństwach pierwotnych, były możliwe tylko dzięki szczupłości klanów. Tak samo i rozszerzenie republik starożytnych, powiększając ilość obywateli oraz odległość dzielącą ich od forum, uczyniło iluzorycznem bezpośrednie wykonywanie władzy sądowej i politycznej przez sam lud.[1]) Gdy rozmiary republik powiększają się, to chcąc umożliwić wszystkim członkom samorządnego ludu wykonywanie swych praw, musianoby mieć możność wstrzymania w każdej chwili biegu życia społecznego i zawieszania wszelkich interesów. W państwie, które rośnie, rządy bezpośrednie stają się ułudą. Na tej podstawie mogło urobić się

---

[1]) Por. Mommsen, *op. cit.*, str. 387. — Madwig, *L'État romain*, przekład Morel'a, III, 236, 293.

mniemanie,[1]) iż wielkie rozmiary państw z góry skazują one na despotyczną formę rządu, bądź dlatego, iż ich rozległość żywo każe odczuwać zarówno wielkie niebezpieczeństwo niewczesnych podziałów, jak i potrzebę centralnej władzy absolutnej, bądź też dlatego, że przeszkadza poddanym, zbyt od siebie oddalonym i licznym, zgodnie się porozumieć w celu obrony swych praw przeciw zakusom tej władzy centralnej.

Ale przypuszczając nawet, iż wzrost liczby obywateli albo poddanych, czyni łatwiejszem wykonywanie rządów t. zw. despotycznych, albo utrudnia wykonywanie rządów t. zw. demokratycznych, nie dowodzi to jeszcze, że pierwsze lub drugie koniecznie oddala ludzi od idei równości. Jedno i to samo zjawisko może bardzo dobrze równocześnie powiększać intensywność aspiracyi w kierunku równości oraz utrudniać użycie w celu jej urzeczywistnienia danej organizacyi politycznej. Nie ulega wątpliwości, iż bezpośrednie rządy ludu przez lud, których przykład znajdujemy u pewnych społeczeństw archaicznych, nie zdają się bynajmniej możliwe w społeczeństwie obszerniejszem. Ale ta forma rządu jest tylko jednym z licznych środków, za pomocą których zrzeszone osobniki mogą za-

[1]) Poglądu tego broni H. Passy, *Des formes de gouvernement.* Cf. Lacombe, *De l'Histoire considérée comme science,* str. 343.

bezpieczyć swe prawa. Bardzo rozmaite organizacye polityczne, przystosowane do warunków geograficznych i historycznych, mogą uczynić zadość tym samym wymaganiom etycznym i *a priori* nic nie stoi na przeszkodzie temu, aby wśród form rządu nie miały się znaleźć takie, któreby się godziły zarówno z ideałem demokratycznym, jak i ze wzrostem liczebności społecznej.

Upatrując między tym ideałem a liczebnością pewnego rodzaju przeciwieństwo, uwzględniamy wzrost liczebności społecznej tylko z jednej strony, a mianowicie, tylko pod względem powiększenia się objętości społeczeństw i zapominamy, iż należy liczyć się ze wzrostem ich gęstości oraz ruchliwości ich składników, a te właśnie zjawiska, jak to już wiemy, obserwować można w społeczeństwach, hołdujących zasadzie równości. Otóż, jeżeli prawdą jest, iż rozsianie znacznej liczby poddanych na bardzo rozległej powierzchni ułatwia spokojne wszechwładztwo despoty, to czyż nie jest również pewnem, iż skoncentrowanie ich po wielkich miastach wszechwładztwo to utrudnia? Czy zbiorowiska takie, jak tego dowodzą wszystkie rewolucye wieku XIX-go, nie były właśnie zupełnie gotowym terenem dla szerokich ruchów ludowych? Na ulicach tych miast gromadzi się lud, aby niekiedy bezpośrednio rozstrzygać o sprawach państwowych. Z drugiej znowuż strony największa łatwość komunikacyi społecznych, sprzyjając postępowi centralizacyi, sprzyja również postępowi systemu reprezentacyjnego. Telegraf, pozwalając ministrowi

trzymać w ręku podwładnych sobie prefektów, oddaje także do rąk komitetu wyborczego jego deputowanego. Dzięki niezliczonym i najrozmaitszego rodzaju drogom, które we wszystkich kierunkach służą narodom nowoczesnym, miliony ludzi mogą się obecnie skupiać z taką samą łatwością, z jaką niegdyś skupiały się tysiące mieszkańców starożytnych republik. Głosy prasy zajęły miejsce głosów mowców; „prasa, jak powiada Stuart Mill, zastąpiła Pnyx i Forum“. Na rozległych obszarach wytwarza się jednolita opinia publiczna i tą drogą, mnożąc liczbę stosunków między swymi członkami, wielki naród staje się zdolnym do samorządu.

Byłoby zatem szczególnego rodzaju błędem mniemać, iż wielka liczebność społeczeństw nowoczesnych, narzucając im pewnego rodzaju formę rządu, tem samem odwodzi je od przyswajania sobie ideałów równości. Przeciwnie, jest rzeczą daleko prawdopodobniejszą, iż małe rozmiary państewek starożytnych, wskutek przystosowanej do tych rozmiarów formy rządu, musiały stać na przeszkodzie powstaniu podobnych ideałów. Pamiętać bowiem musimy zawsze, iż nie należy się łudzić „demokratycznemi“ cechami instytucyi w republikach greckich, ożywiał je bowiem duch zgoła inny od ducha demokracyi nowoczesnych. Ich ideom społecznym brak tego naczelnego składnika równości, który wyprowadziliśmy z naszej definicyi, brak poczucia swoistej wartości osobnika, poszanowania jego trybunału sumienia, kultu wolności osobistej. Czyż zatem szczupły zakres działalności

nie jest jedną z przyczyn, dla których owoczesnym republikom brak było zasadniczego rysu republik spółczesnych?

Benjamin Constant zrobił subtelną uwagę,[1]) iż rozszerzanie się państw zmniejsza doniosłość roli politycznej przypadającej w udziale każdemu osobnikowi. W szczupłych granicach starożytnej republiki „najpodrzędniejszy obywatel był potęgą. Jako cząstka ciała zbiorowego brał on udział bezpośredni we władzy najwyższej zarządzającej sprawami publicznemi; znajdował w tem rekompensatę za niewolniczą uległość wobec tego ciała zbiorowego we wszystkich swych stosunkach prywatnych".

Wielkie demokracye nowoczesne nie znają podobnego systemu kompensaty. Osobnik, którego wpływ osobisty stanowi niedostrzegalną zaledwie cząstkę woli społecznej, nadającej rządowi kierunek, skupia się niejako w sobie samym i stawia ponad wszystko własną swą swobodę. Nagromadzenie tedy znacznej liczby jednostek w obszernych grupach nowoczesnych jest jedną z przyczyn tego, iż każdy osobnik skłonny jest być „sobie sam celem".

I wiele innych bezwątpienia przyczyn prowadzi do tego samego celu. Religia chrześciańska, zdaniem Laboulay'a, wyzwalając dusze, propagowała kult sumienia jako najwyższego trybunału, a ró-

---

[1]) *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* w *Cours de Politique constitutionelle,* tom II, str. 540 do 550.

wnocześnie, jak to zauważa B. Constant, rozwój przedsiębiorstw handlowych, zaprzątając każdego jego sprawami osobistemi, powoływał do życia indywidualizm. Działaniu form społecznych często tedy dopomagają inne siły, popychające w tym samym kierunku. Działanie to należy jednak oceniać zosobna. Jeżeli spostrzeżenia B. Constant'a nad wolnością w epoce starożytnej w porównaniu z nowożytną są słuszne, to sam tylko wzrost społeczeństw już przez to, iż utrudniał ich członkom wykonywanie rządów bezpośrednich, nie mógł bynajmniej sprzeciwiać się postępowi idei równości; przeciwnie dopomaga on temu, jeżeli prawdą jest, iż pośrednio współdziała powstawaniu indywidualizmu, który jest owej idei warunkiem niezbędnym.

Zresztą formy społeczne nie oddziaływają wyłącznie, ani nawet głównie na nasze teorye polityczne za pomocą kształtów, które nadają działalności zbiorowej lub form rządu, które czynią niezbędnemi: osobliwe zjawisko, które możemy w nowszych społeczeństwach obserwować codziennie, bardziej bezpośrednio wpływa na nasz ideał. Powiadają o widokach natury, iż w pewnej mierze są one w stanie określać sposób myślenia ludzi: pustynia ma być „monoteistyczną“, a góry „konserwatywne“. Cóż w takim razie rzec mamy o widokach społeczeństw, które nietylko widzimy z zewnątrz, ale odczuwamy w nas samych, jesteśmy bowiem składnikami tego całokształtu, za-

razem aktorami i widzami. Cóż zatem dziwnego, iż to środowisko społeczne, w którem się rodzimy, żyjemy i poruszamy, kładzie swe piętno na naszym stanie umysłowym?

Nie da się zaprzeczyć, iż często trudno uchwycić drogi i środki tego wpływu, ale, pomimo to, przysłowia, spostrzeżenia życia codziennego, a wreszcie uwagi, jakie czyni chłopski rozum, świadczą wymownie, iż każdy w sposób mniej lub więcej określony zdaje sobie z tych wpływów sprawę. Naprzykład, o dziecku lub człowieku, w którego zachowaniu się pragnęlibyśmy widzieć zmianę gruntowną, powiadamy, iż należy je oddać do szkoły lub wysłać w podróż. Czego dowodzą te słowa? Oto, że zdajemy sobie sprawę, iż zjawiska natury czysto społecznej, jak np. fakt pobytu w internacie, wśród kolegów rozmaitego pochodzenia, pod równym dla wszystkich rygorem, albo też fakt szybkiego przenoszenia się przez środowiska znacznie odmienne od tego, w którem dany człowiek się wychował, są same przez się w stanie modyfikować pojęcia. Dlaczegóż więc nie mielibyśmy zgodzić się, iż forma społeczeństw, w których żyjemy, sama przez się usposabia nas do przyjęcia idei równości?

Można w samej rzeczy dowieść, iż według praw, na mocy których tworzą się nasze idee, wzrost liczebności społecznej jest jakby stworzony na to, aby przyzwyczaić nasz umysł do poszanowania godności ludzkiej.

Przedewszystkiem powiększenie się koła, w któ-

rem jesteśmy złączeni, musi nam dopomagać do łatwiejszego ujęcia idei o istnieniu jakiejś ludzkości, którą jednako reprezentujemy wszyscy, bez względu na nasze pochodzenie, stanowisko, na nasz kolor skóry. A czyż sama idea wszechludzkości nie jest tylko rozszerzeniem idei rodziny i społeczności? Czyż nie jest tedy prawdopodobnem, iż rozprzestrzenienie realne form społecznych sprzyja rozprzestrzenieniu idealnemu koncepcyi społecznych? Myśl o wszechludzkości połączona jest z mniej lub więcej niewyraźnem wyobrażaniem sobie znacznej liczby ludzi, która może róść w nieskończoność. Jeżeli zatem ustrój naszego społeczeństwa jest taki, iż mamy wciąż do czynienia z bardzo znaczną, praktycznie rzecz biorąc nieograniczoną liczbą „bliźnich“, to wyobrażenie tego rodzaju da się w podobnych warunkach powziąć łatwiej, aniżeli wówczas, gdy mamy do czynienia z małą tylko i ograniczoną liczbą „spółobywateli“. Wzrost liczby ludzi, z którymi wchodzimy w stosunki, daje naszej myśli pewien rozmach, który jej pozwala wytworzyć wyobrażenie liczby ludzi rosnącej w nieskończoność. W tem znaczeniu rzec można, iż idea wszechludzkości z pewnością bardziej odpowiada umysłowi obywatela nowoczesnego, aniżeli starożytnego.

Bezwątpienia, chociaż szczupłe ramy państewek greckich pod niejednym względem wycisnęły swe piętno nawet na etyce swych filozofów, wysiłek myśli indywidualnej, wyprzedzając swoją epokę, zdolen jest przekroczyć szranki postawione przez

otoczenie społeczne, nawet najściślejsze. Ale ważną jest rzeczą, aby przeobrażenie tego samego otoczenia utorowało tej tak poczętej idei drogę, aby ona z osobistej stała się zbiorową, przeniknęła do mas ludowych. Tak np. rozszerzenie się granic państwa rzymskiego ułatwiło powstanie w niem pojęcia wszechludzkości. Rzym był skłonny mawiać: „wszechświat — to ja“.[1]) Połączenie miasta ze światem, *urbis et orbis*, oto zjawisko szczególne, które za pośrednictwem Rzymu po raz pierwszy pobudziło ludzkość do samoświadomości. Czy przecenimy doniosłość tych tysiącznych bezustannych wpływów form społecznych, jeżeli dojdziemy do konkluzyi, iż owa „powszechność“, właściwa państwu rzymskiemu, czyniła zeń teren zupełnie przygotowany do rozkwitu doktryn stoików oraz chrześciaństwa i na zawsze wyznaczała Rzym, jako uświęconą siedzibę idei „katolickich“?

Jeżeli jednak prawdą jest, iż rozszerzenie społeczeństw sprzyja powstaniu koncepcyi o prawach ludzkości, to nic dziwnego, iż sprzyja ono zarazem i powstaniu pojęcia o prawach indywidualności. Ustanowienie tego nowego, najobszerniejszego ze wszystkich, ugrupowania, a mianowicie „rodzaju ludzkiego“, pozbawia pewnej części autorytetu agregaty dawniejsze i ciaśniejsze, w których osoby pojedyncze mogły niejako być absorbowane przez całość, czyniąc je zarazem mniej ekskluzywnymi

---

[1]) Denis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, II, str. 70.

i zmniejszając ich ucisk. To nie przypadek zrządził, że, jak powiada Denis, etyka starożytna za czasów Aleksandra stała się zarazem powszechną i bardziej osobową. To nie przypadek, że, zdaniem Burkhardt'a, „odkrycie ludzkości“ zbiega się w epoce Odrodzenia z wzrostem „poczucia indywidualności“. Gdy się w ten sposób rozszerzają koncepcye społeczne, moralność zaczyna być pojmowana nie już jako poddanie się potrzebom pewnego zbiorowiska, ale jako poszukiwanie doskonałości indywidualnej. Rozszerzenie owych *moenia mundi* prowadzi ludzi do poszanowania trybunału sumienia: cele ostateczne stają się celami osobisto-wewnętrznymi. Ten sam wzrost liczebności społecznej, który ponad wszystkie częściowe podziały na klasy wznosi wszechludzkość, pośród tych wszystkich klasowych podziałów częściowych stawia — indywiduum.

Możnaby pójść dalej i wykazać, jak ten wzrost sam przez się dąży do usunięcia wszystkiego, co nie pozwala umysłom nagiąć się z łatwością do wymagań równości. Czyż bowiem, przesądzając z góry o rozmaitych wartościach osobników, które mamy porównywać, nie gwałcilibyśmy tych wymagań? A wielka liczba osobników do porównania właśnie sama przez się przeszkadza przesądzaniu o ich wartościach.

Przedewszystkiem utrudnia nam ona specyalne poznanie każdego z nich z osobna. Nowoczesne

społeczeństwa nie są stowarzyszeniami ludzi znajomych, a, przeciwnie, zbiorowiskami ludzi pod pewnym względem sobie obcych, po największej części wzajemnie sobie nieznanych.[1]) A to jest okoliczność ważna, gdy bowiem znamy bliżej stosunki osobników, które przy współubieganiu się lub procesie mamy porównywać, jest ryzyko, iż *a priori* skłonimy się na tę lub ową stronę. Różnego rodzaju „zalety“, z któremi ci ludzie ukazują się przed naszym sądem, nie pozwalają nam bez trudu postawić ich na poziomie tej równości, której potrzeba, aby sprawiedliwie ocenić ich zdolności oraz zrównoważyć ich prawa. O ileż inaczej ma się rzecz, gdy są to ludzie obcy? Można naprawdę powiedzieć, iż wówczas stają oni przed umysłem naszym w całej swej nagości, jak dusze przed sądem Minosa. Nie mamy żadnego powodu *a priori* cenić jednych wyżej od innych, umysł nasz z większą swobodą może, wedle wymagań równości, przystosowywać swą ocenę do wartości czynów, które ma porównywać. Pod tym więc względem wielka liczba pierwiastków społecznych już z natury rzeczy skłania nas do traktowania tych ostatnich, dopóki nie nabraliśmy przekonania o ich różnorodności, w sposób jednaki. Nie jest to dziełem przypadku, że w „wielkich magazynach“, które nie mogą znać bliżej swych klientów, ci ostatni

---

[1]) Rousseau czyni taką uwagę w *Contrat social,* II, rozdział IX.

są traktowani na stopie zupełnej równości,[1]) to znaczy, iż ilości towarów, które otrzymują, są ściśle odpowiednie kwocie pieniędzy, którą płacą, a ceny są dla wszystkich nabywców jednakie.

Analogiczne względy tłumaczą wpływ, który rozszerzenie się państw mogło wywrzeć na izonomię (równość praw). Według Sumner Maine'a[2]) ujednostajnienie ustawodawstwa, jak się zdaje, szło wszędzie w parze z zanikiem życia lokalnego; sama odległość między władzą najwyższą a licznymi jej poddanymi nie pozwala jej liczyć się z temi różnicami, które mogłyby ich dzielić. Dla olbrzymiej administracyi współczesnej poddani są w rzeczywistości tylko „jednostkami", albo, jak się to niekiedy mówi, tylko „numerami". Wzrost liczby ludzi ujednostajnia ich. Nie znaczy to, iżby zniewalał on nas w końcu do zapoznawania różnic w ich czynach, przeciwnie, pozwala nam on ocenić je z całą sprawiedliwością, stawiając nas wobec osobników porównywanych na tem samem stanowisku, na którem stoi komisya egzaminacyjna wobec kandydatów zupełnie jej nieznanych. A właśnie dlatego, że ich nie zna, może z większą łatwością bez uprzedzeń ich rozklasyfikować i zastosować swe stopnie do rozmaitej wartości ich prac. Wielka liczba członków społeczeństw właśnie przez to, iż przeszkadza nam poznać indywidualnie każdego,

---

[1]) Por. D'Avenel, *Le mécanisme de la vie moderne.*

[2]) *Histoire des Institutions primitives,* przekład Duryen'a, str. 478, 491.

zniewala nas do traktowania ich na stopie równości.

Rozpatrzmy teraz tę liczebność społeczną ze strony gęstości, a nie tylko w znaczeniu dosłownem, a przekonamy się, iż nasuwa ona umysłom skupionych ludzi pewne wrażenia, które do tego stopnia różnią się od poprzedzających, iż może zdawać się, że są im wprost przeciwne, a tymczasem inną drogą sprzyjają one szerzeniu się równości.

Znaną jest społeczna doniosłość „uroku“. Pascal zmierzył ją jednym rzutem oka. To urok, to ów orszak zaszczytów, otaczających w naszej wyobraźni wysoką osobistość, który nie pozwala nam utożsamiać jej z ludźmi innymi i uznawać obu tych stron za jednostki, dające się porównywać. Najrozmaitsze przyczyny mogą przyczyniać się do podniesienia lub obniżenia społecznej potęgi uroku. — Czy do przyczyn, które ją deprecyonują lub dyskredytują, nie należy zaliczać także samej ilości stosunków społecznych?

Czyż człowiek, o którego ocieramy się codziennie, z którym utrzymujemy stosunki jak najczęstsze i bardzo rozmaite, może pomimo to pozostawać w oczach naszych istotą quasi — boską? Kto powiada: nieznany, mówi zarazem: pełen uroku. Gdy w jakiemś społeczeństwie pewna kategorya ludzi pozostaje nieznaną i niby w ukryciu, to tajemnica, która ją otacza, na długo zachowa ich w poszanowaniu u klas innych. To też nic

dziwnego, iż tak często ukrywają panujących przed ludem. Najpewniejszą gwarancyą uroku despotów Wschodu jest ich niewidzialność. I przeciwnie, wszystko, co pozwala nam widzieć zbliska indywidua, uważane za wyższe i poufale z niemi obcować, budzi w nas myśl, iż są to także ludzie. Słusznie też miasta są w tym wypadku uważane za fabryki nieposzanowania. Pierwotni królowie wspólnot, zamkniętych w obrębie swych murów, dlatego może, jak powiada Grote,[1]) tak prędko znikają z widowni historycznej, iż zbyt żyją na oczach swych poddanych, aby w nich wzbudzać poszanowanie. Współżycie burżuazyi i szlachty w miastach włoskich musiało, jak zauważa Burkhardt, sprzyjać postępom indywidualizmu.[2]) Jest więc coś więcej, niż prosta metafora w wyrażeniu: znosić odległości. Usuwanie odstępów fizycznych przyspiesza usunięcie odstępów moralnych. *Minor e propinquo reverentia.* „Im mniej wielkich odległości, powiada Guizot,[3]) tem więcej wzajemnego zrozumienia“, a zatem tem mniej wymiany objawów pogardy lub szacunku.

Nie bez racyi więc powiadają, iż w ogniskach życia współczesnego, gdzie gromadzi się tylu ludzi,

---

[1]) Cyt. przez S. Maine'a, *Études sur l'Ancien Droit et la Coutume primitive*, przekł. fr. str. 238.

[2]) *Die Cultur der Renaissance in Italien*, str. 283.

[3]) *De la Démocratie en France*, str. 13. Cf. w V. *Essai sur l'Histoire de France:* »Człowiek absolutnie nie chce ukorzyć się przed swym bliźnim z chwilą, gdy żyje z nim i styka się blisko.«

„szacunek znika“, rozumiejąc przez to, iż przyzwyczajenie do oglądania tylu ludzi zbliska jest w sprzeczności z zwyczajem oddawania *a priori* szacunku pewnym klasom. Gęstość społeczeństwa stapia jego pierwiastki.

Jego zaś ruchliwość dopełnia całokształtu rozmaitych okoliczności, sprzyjających postępowi równości. Rozwój bowiem komunikacyi powiększa nietylko ilość osób, z którymi wchodzimy w stosunki, ale także liczbę tych z nimi stosunków. Powiększa on tedy wraz z gęstością społeczeństw ich objętość i za jednym zamachem poddaje umysły działaniu różnorodnych wpływów, wynikających z tego dwojakiego wzrostu.

Wszak to w tych właśnie asocyacyach, których członkowie poruszają się z największą łatwością, mamy najwięcej szans wchodzenia co chwila w ścisłe stosunki z ludźmi przed chwilą zupełnie dla nas obcymi. Nawyczki zaś umysłowe, które rodzą się z tego ciągłego ruchu, najłatwiej się też godzą z wymaganiami równości. Wielki w kierunku tej ostatniej dokonał się postęp w dniu, w którym w miejsce poglądu, że osobniki posiadają jedne i te same prawa, albowiem są jednego pochodzenia, zjawiło się przekonanie, iż mają one jednakie prawa dlatego, że zamieszkują tę samą ziemię. Jeszcze zaś większy krok naprzód robimy wówczas, gdy przyznając osobnikowi byt prawny, przestajemy koniecznie wymagać, aby się on uro-

dził w granicach pewnego ograniczonego terytoryum. Otóż sama ruchliwość tych, z którymi utrzymujemy stałe stosunki, dopomaga do nadania prawu takiej ekstenzywności. Ten ruch bezustanny, który nam przedstawia ludzi w coraz to innej postaci, gmatwa różnice społeczne, a wraz z nimi i różnice lokalne.

Z tego punktu widzenia Gambetta miał słuszność, wielbiąc cnoty republikańskie lokomotywy, a Thiers mylił się, twierdząc, iż dwa kawałki żelaza ułożone obok siebie nie są w stanie zmienić wiele na tym świecie. Przeciwnie, mogą one dokonać zmian znacznych, gdyż zmieniają umysłowe nawyczki ludzi. Bezwątpienia, para sprzyja demokracyi nie sama przez się, nie swą siłą mechaniczną, ale za pośrednictwem tych nowych form, które nadaje życiu społecznemu, przyczyniając się w ten sposób do ewolucyi idei nowoczesnych. Taką drogą krętą odkrycia naukowe oraz ich zastosowania przemysłowe w końcu często prowadzą do głębokich przeobrażeń moralnych. Nasza to cywilizacya stworzyła owo życie wśród znacznej liczby osobników, które zmieniają się i defilują niejako przed nami, zastępując się wzajemnie na jednych i tych samych miejscach, a fakt ten nie pozostał zapewne bez wpływu na gibkość naszych pojęć prawnych, przygotowując nas do uznania praw każdego pierwszego lepszego, tj. wszystkich bez wyjątku istot, które są na obraz i podobieństwo człowieka.

A zatem wzrost liczebności społecznej, z jakiejkolwiek strony będziemy go rozważali, zdaje się być stworzonym na to, aby, licznemi zresztą i wielce odmiennemi drogami, prowadzić umysły ku równości. Odkrywając nam drogi owe, dedukcya psychologiczna upoważnia nas do sądu, iż w ustalonym tylko co przez indukcyę historyczną stosunku jest coś więcej, prócz prostego zbiegu i mamy prawo wyciągnąć wniosek, iż bezustanny wzrost społeczeństw zachodnich oddziałał na nie w duchu równości.

ROZDZIAŁ II.

Jakość jednostek społecznych. — Jednorodność i różnorodność.

Klasyfikując formy społeczne i wyjaśniając, o ile cechy niektórych z nich sprzyjają równości, rozważaliśmy dotychczas wyłącznie ilość pierwiastków społecznych. Nie znaczy to jednak bynajmniej, abyśmy *a priori* obniżali wagę ich jakości.

Z rozmaitych własności jednostek społecznych braliśmy pod uwagę dotychczas tylko ich zdolność do tworzenia mas, do mniej lub więcej ścisłego gromadzenia, do łatwiejszego lub mniej łatwego poruszania się. Ale nie należy sądzić, iż pod pretekstem, że nauka idealna zajmuje się tylko ilościami, sprowadzamy wszystkie różnice społeczeństw do różnic liczbowych, a wszystkie przyczyny ich rozwoju do wzrostu, kondensacyi lub przenoszenia się mas. Nie zapominamy bowiem, iż te „jednostki społeczne“ to ludzie — istoty ży-

jące, co więcej, myślące — oraz, że ich sposób zachowania się, życia oraz myślenia nie może być obojętnym dla społeczeństw, w skład których one wchodzą.

Zapytajmy najprzód, czy „przymiotami“ owymi, jakiekolwiek one będą, jednostki społeczne upodabniają się do siebie, czy też między sobą się różnią? Oto pierwsze pytanie, które należy sobie postawić, jeżeli się pragnie klasyfikować społeczeństwa i oznaczyć najogólniejsze wpływy, którym one podlegają. Wszystkie społeczności, jakiekolwiek będzie ich pochodzenie, cel oraz organizacya, czy to będą rodziny, armie lub kluby, mają tę cechę wspólną, iż pomiędzy ich pierwiastkami istnieje mniej lub więcej podobieństw lub różnic. Słowem, po skonstatowaniu, że dane społeczeństwo posiada większą lub mniejszą objętość, gęstość, ruchliwość, najogólniejsza nasza charakterystyka tego społeczeństwa sprowadza się do uznania go za *jednorodne* lub *różnorodne*.

Zapytajmy teraz, co sprzyja dążeniu do równości, jednorodność, czy też różnorodność społeczna? Co nam może powiedzieć o tem psychologia, a następnie historya?

* *
*

Zdaje się, jakoby łatwiej dawał się pochwycić pewien związek między jakością jednostek społecznych a równością, aniżeli między tą ostatnią a ich liczebnością. Odpowiedź na pytanie w tym kierunku postawione wydaje się prostą, a brzmi

ona, że to jednorodność usposabia społeczeństwa do przyjmowania ideałów równości.

Czyż bowiem, ażebym mógł traktować człowieka jako równego, nie potrzeba przedewszystkiem, aby on mógł oddziaływać na mnie tak samo, jak ja mogę oddziaływać na niego, ażebym mógł następnie, porównywując jego czyny do moich, stanąć niejako na jego stanowisku, słowem, ażeby umysł jego i mój mogły się wzajemnie „substytuować"? Otóż różnorodność absolutna dwu istot, jak się zdaje, *a priori* pozbawia je zarówno zdolności wzajemnego na się oddziaływania, jak i zdolności wzajemnego odczuwania; możnaby rzec, iż odbiera im ona równocześnie i wzajemność czynu i wzajemność zrozumienia się, a w sądach, za pomocą których je porównywamy, nie pozwala nam ich wzajemnie substytuować. Im zaś, przeciwnie, podobieństwo ich jest większe, tem podobna substytucya jest łatwiejszą. Porównywując rzeczywistych „bliźnich" (semblables), umysł bez żadnego wysiłku używać może tych samych miar i wag. A zatem na mocy elementarnych dedukcyi psychologicznych należy sądzić, iż społeczeństwa najbardziej jednorodne są także najlepiej przystosowane do wymagań równości.

W rzeczywistości jednak sprawa nie przedstawia się tak prosto.

Nie ulega wątpliwości, iż zewnętrzne już podobieństwo ludzi zachęca nas do jednakowego z nimi obejścia. Drogą zupełnie naturalnego kojarzenia pojęć, tożsamość nietylko już myśli, ale

i manier dwóch osobników, nawet ich fizyognomii, każe nam „przesądzać“ o ich równości.

W tem znaczeniu rzec można, iż podobieństwa antropologiczne skłaniają umysły ku ideałom równości.

Ich wpływ daje się dostrzedz nawet w tych społeczeństwach, w których zasada równości bywa formalnie zapoznawaną i, odwrotnie, te znowuż społeczeństwa, w których cieszy się ona formalnem uznaniem, zdradzają wpływ antropologicznych różnic.

Tak np. w społeczeństwach niewolniczych panowie wstrzymują się od trzymania niewolników jednej z sobą rasy, a jeżeli ich miewają, to nie obchodzą się z nimi, jak z niewolnikami zwykłymi. Annamici mają niewolników z Kambodży lub Laosu, nigdy zaś z tej samej krwi.[1]) U Hebrajczyków traktowano niewolników jednoplemieńców w sposób zupełnie odmienny od niewolników cudzoziemców.[2]) Ten sam Arystoteles, który niewolnictwo w ogólności uważa za rzecz zupełnie naturalną, zdaje się branie w niewolę jednych Greków przez drugich poczytywać za coś przeciwnego naturze.[3]) Rzymianie nie wyzuwali mieszkańców Italii z własności całkowicie i nie brali ich w niewolę, gdyż znajdywali u nich, obok wspólności

---

[1]) Luro, *Le pays d'Annam*, str. 231.

[2]) Dareste, *Études d'histoire du Droit*, str. 26.

[3]) Cyt. u Richard'a, *Essai sur l'origine de l'idée du Droit*, str. 123.

zwyczajów i religii, także wspólność rasy.[1]) Współistnienie absolutnych różnic prawnych z widocznemi podobieństwami fizycznemi, wydaje się zawsze czemś niewłaściwem, nawet w społeczeństwach opartych na nierówności. — I odwrotnie, w tych nawet społeczeństwach, które przyjęły jako kardynalną zasadę równość, jak łatwo odradzają się tendencye wrogie równości, gdy tylko wchodzą one w bliższe zetknięcie z rasami całkowicie odmiennemi! Historya odkryć geograficznych i opisy kolonii pouczają nas dostatecznie, jak trudno białym utrzymać się przy pojęciu, że czarni posiadają jakiekolwiek prawa i są takimi samymi ludźmi, jak i oni. „Wszyscy, którzy żyli czas dłuższy między czarnymi, przyznaje Ed. Foâ,[2]) często żałują, iż handel niewolnikami został zniesiony". Montesquieu miał zatem racyę, twierdząc, iż „mają oni nos tak spłaszczony, że prawie niepodobna litować się nad nimi". W ten sposób częstokroć wrażenie, które wywiera na nas wygląd fizyczny ludzi, kieruje sądem o ich wartości; klasyfikujemy ludzi „wedle ich miny". Różnica kasty oznaczała pierwotnie różnicę koloru *(varna)*,[3]) a cały ustrój kastowy ma być, zdaniem niektórych badaczy, tylko „społecznem uświęceniem drabiny etnograficznej".[4])

---

[1]) Giraud, *Droit Français au moyen âge*, str. 151.

[2]) Le Dahomey, str. 209, Cf. B. Kidd, *L'Évolution sociale*, str. 164.

[3]) Por. Senart, *Les Castes dans l'Inde* w *Revue des Deux-Mondes*, 1894, I, str. 110.

[4]) Risley streszcz. u Senart'a, art. cyt.

A w każdym razie różnice etnograficzne służyły na usprawiedliwienie nierówności społecznych. W społeczeństwach, w których panuje nierówność, wywodzą ją często z różnic rasowych. Plato usprawiedliwia hierarchię, którą pragnie ustanowić w swej rzeczypospolitej, przypomnieniem legendy o wieku złotym, srebrnym i spiżowym. Natomiast w społeczeństwach nowoczesnych, gdy ktoś chce naruszyć zasadę równości obywateli, odwołuje się do rozmaitości typów etnicznych, np. antysemityzm zawsze oświadcza, że „najważniejszą rzeczą jest kwestya rasy“.

Nie należy zresztą sądzić, iż same tylko różnice natury fizycznej mają przywilej opóźniania postępu równości. Częstokroć uderzało ludzi społeczne znaczenie różnic zupełnie zewnętrznych, alę bardziej pod pewnym względem ruchliwych od różnic wrodzonych, jak np. odmienność ubrania. Z jaką to usilnością niższy po wszystkie czasy starał się być z powierzchowności podobnym do wyższego, a znowuż ten ostatni, jak usiłował odróżnić się zewnętrznie od niższego![1]) Historya ustaw przeciw zbytkowi kreśli dzieje walki tych wysiłków równoległych, a wprost co do kierunku przeciwnych. Obie strony walczące miały tu poczucie, że identyczność ubioru nie pozwoli na czas dłuższy utrzymać nierówności praw.

Patrząc na rzeczy z tego stanowiska, dostrzegamy rewolucyjną potęgę postępu bogactwa.

---

[1]) Por. Baudrillart, *Histoire du luxe.*

Zbytek zaś jest owem narzędziem, którego potęga ta używa w celu złamania kadrów społecznych, gdyż pozwalając chłopu „żyć po pańsku“, zmniejsza przestrzeń, która go dzieli od szlachcica. „Kobiety nasze kładą na siebie rzadkie futra, powiada jakaś piosnka ludowa z XV-go wieku; stroją się one jak księżniczki i któż pozna teraz, do jakiej należą klasy“?[1])

I z kazalnicy również słyszymy w tych samych czasach skargę na pomięszanie strojów, przepowiednię pomięszania stanowisk społecznych: „Zły to znak owa teraźniejsza niemożność określenia stanu według sukni“.[2]) Sejmy, zgromadzenia stanowe i koncylia, które zakazywały ludziom niskiego pochodzenia nosić złoto i perły, aksamity i jedwabie, suknie z rozporami i materye droższe, niż pół florena za łokieć, były niejako posłuszne instynktowi zachowania nierówności. Uprzywilejowani czuli bowiem, iż podobieństwa zewnętrzne prędzej czy później pociągną za sobą podobieństwo w obejściu. Tem się tłumaczy fakt, iż w historyi tak często uzyskanie pewnych praw idzie w parze z otrzymaniem pewnej odznaki — pierścienia, naszyjnika lub bransolety — pozbawienie zaś praw innych z nadaniem pewnego piętna niesławy — żółtej naszywki lub zasłony niebieskiej. Brak wszelkiej „odznaki odróżniającej“, t. j. zewnętrzna je-

---

[1]) Por. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme,* przekład franc., I, str. 363.

[2]) Janssen, *op. cit.,* str. 368.

dnorodność społeczeństw byłyby więc w tem znaczeniu pomocne postępowi równości.[1])

Łatwo zrozumieć, iż ich jednorodność wewnętrzna, t. j. brak wszelkiego rozdwojenia poglądów przyczynia się do tego w stopniu jeszcze wyższym. Przedewszystkiem bowiem opinia, licząc się przy porównywaniu ludzi do tego stopnia z ich różnicami lub zewnętrznemi podobieństwami, czyni to zazwyczaj dlatego, iż przyjmuje je jako objawy podobieństw lub różnic bardziej wewnętrznych. Na wschodzie „strój jest wyznaniem wiary".[2]) Z asymilacyi powierzchownej sądzimy o asymilacyi wewnętrznej, z pokrewieństwa cielesnego — o duchowem. — Wpływ podobieństw wewnętrznych jest zresztą tak potężny, iż w razie potrzeby przeważa on wpływ różnic zewnętrznych; wyznawcy jednej i tej samej religii chętnie zapominają o dzielących ich różnicach rasy lub ubrania. W społeczeństwach, pozbawionych równości, jedność wiary przysposabia ludzi do wzajemnego traktowania się na stopie równości. Chrześciaństwo było właśnie taką wielką szkołą równości: równy dostęp do sakramentów stawiał niewolnika na równi z jego panem. „Czy jedni zostali ochrzczeni wodą, a inni małmazyą?"[3])

---

[1]) Por. co powiada Taine *(Les origines de la France contemporaine)* o zbliżeniu burżuazyi ze szlachtą: »Około roku 1789 z trudem można ich było na ulicy rozróżnić«.

[2]) A. Leroy-Beaulieu, *Israël chez les nations*, str. 356.

[3]) Geiler de Keiserberg, cyt. przez Janssen'a, *loc. cit.*

Za naszych jeszcze czasów w owych dwu wielkich monarchiach, które tak pod względem etycznym, jak i geograficznym znajdują się na krańcach Europy, przynależność do religii państwowej, t. j. przyjęcie turbanu lub chrzest w kadzi prawowiernej zapewnia używanie wszystkich praw. Muzułmanie nie kierują się przesądami urodzenia, nie razi ich również różnorodność rasowa, ale natomiast, nie znoszą różnorodności religijnej. W ich armiach gromadzą się Arabowie, Kurdowie, Berberowie, Czerkiesi, ale rzadko kiedy oddają oni sprawiedliwość chrześcianinowi. Któż nie wie przytem, iż tam nawet, gdzie obok tolerancyi proklamuje się równość, odmienność przekonań częstokroć pociąga za sobą różnice w traktowaniu? W ileż to krajach Europy sędzia musi przypominać świadkowi chrześcianinowi, iż winien on zeznawać prawdę, nawet jeżeli ta ostatnia będzie korzystną dla żyda? Czyż wszystkie te przykłady nie dowodzą, iż widok różnic, zewnętrznych i wewnętrznych, wrodzonych lub nabytych, dzielących ludzi, nie sprzyja bynajmniej budzeniu w nich idei równości.

Tem się tłumaczą owe krytyczne uwagi, z któremi ludzie czynu niekiedy występują przeciw tej idei: „Pomysły teoretyków, którzy nie znają życia, marzenia idealistów! Umieśćmy doktorów równości wśród istot całkowicie różnych od nich pod względem idei, obyczajów, a nawet budowy anatomicznej, a przekonamy się, czem się stanie pod wpływem nacisku uczuć rozbudzonych przez takie wrażenia ich powszechna idea o prawach ludzkości!

Jeżeli filozofia z taką łatwością obwieszcza równość ludzką, to dzieje się tak dlatego, iż, mówiąc prawdę, ona ludzi nie zna; łatwo jest bowiem prawić o ich równości, gdy się nie odczuwa całej ich różnorodności".

Czy mamy z tego wywnioskować, iż jednorodność absolutna grup jest koniecznym i dostatecznym warunkiem ich dążenia ku równości oraz że te grupy, w których osobniki okazują najwięcej podobieństw, zarówno zewnętrznych, jak wewnętrznych, dają im także najwięcej szans równości prawnej?

Bynajmniej. Wiemy przedewszystkiem, iż szczupłość grup społecznych, nie sprzyjając rozwojowi idei wszechludzkości, stanowi również tamę dla szerzenia się ideału równości. Ale formy społeczne są ze sobą w pewnym związku koniecznym. Jeżeli zatem dowiedziemy, iż maximum jednorodności społeczeństw narzuca im niejako pewne minimum objętości, to damy do zrozumienia, iż jednorodność doprowadzona do ostatecznych granic jest przeciwną równości.

Jest rzeczą dowiedzioną, iż w miarę, jak rośnie liczba osobników, składających pewne społeczeństwo, różniczkują się też środowiska, pod wpływem których znajdują się te osobniki i prawdopodobniejszą staje się różnorodność społeczeństwa.[1])

---

[1]) Por. Spencer, *Prémiers Principes,* str. 455.

A dalej, że im większą jest gęstość społeczeństwa, tem bardziej daje się w niem odczuwać potrzeba zróżniczkowania.[1]) Z tego wypływa, iż społeczeństwo nie może wzrastać, nie tracąc swej jednorodności, oraz, że absolutna jednorodność grup społecznych, nie pozwalając im przekraczać pewnych granic, pośrednio też utrudnia szerzenie w nich idei o prawach wszechludzkich.

Utrudnia zresztą i bezpośrednio, o ile jest prawdą, iż dane społeczeństwo, wskutek swej doskonałej jednorodności ma wszystkie szanse po temu, aby stać się zamkniętem, ekskluzywnem i nadać umysłom swych członków również piętno pewnej stężałości i wyłączności. Gdy zaś utrzymujemy stosunki stałe tylko z takimi naszymi sobowtórami, z braćmi, podobnymi do nas z ciała i ducha, z manier i przekonań, to w umyśle naszym sam ideał prawa kojarzyć się będzie z całokształtem tych cech i byt prawny przyznamy tym tylko, którzy ów całokształt posiadać będą. Im bardziej ten ostatni będzie skomplikowany, im grupa będzie jednorodniejszą, tem trudniej też będzie jej członkom spotkać po za jej obrębem ludzi podobnych. W takiej absolutnie jednorodnej grupie rysopis społeczny jest zbyt szczegółowy, ażeby taką samą kombinacyę wszelakich cech, które się nań składają, można było napotkać w grupach innych. Nie powtórzymy tu za Giddings'em,[2]) że same grupy

---

[1]) Durkheim, *La Division du travail social,* str. 294, 599.

[2]) *The principles of sociology*, str. 170.

są o tyle rozmaitsze, o ile wewnątrz każdej z nich osobniki są do siebie podobniejsze, gdyż osobniki mogą tu być zszeregowane, skoordynowane lub upodrzędnione wedle jednych i tych samych norm. Ale powiemy wraz z Simmel'em,[1]) że im pierwiastki pewnej grupy są do siebie podobniejsze, tem większą jest możliwość, iż na ogół różnić się będą od pierwiastków grupy innej, a tem mniejszą mają zarazem skłonność do stawiania tych ostatnich na równi ze sobą, do uznawania w nich równych sobie członków związku obszerniejszego, którym jest ludzkość.

Gdy zaś, przeciwnie, w jednem i tem samem społeczeństwie osobniki różnią się znacznie tak krwią i zwyczajami, jak poglądami i zajęciami, jest rzeczą prawdopodobną, iż w rozmaitych społeczeństwach znajdą się osobniki podobnych zawodów lub poglądów, podobnych zwyczajów, lub tego samego pochodzenia. Owe podobieństwa *extra muros*, międzyspołeczne, przyczyniają się do tego, iż umysły przekraczają granice swej społeczności i z większą łatwością gotowe są uznać człowieka i w cudzoziemcu. Słowem, zmniejszenie wewnętrznej jednorodności społeczeństw pociąga za sobą zmniejszenie ich różnorodności zewnętrznej i przyczynia się w ten sposób do owego rozszerzenia „świadomości gatunku“, która jest jednym z warunków postępu równości.

Zresztą, oprócz podobieństw, które wzrost

---

[1]) *Ueber sociale Differenzierung*, str. 45—55.

różnorodności wewnętrznej danego społeczeństwa sprowadza między członkami społeczeństw rozmaitych, pociąga on jeszcze za sobą i rozszerzenie jego koncepcyi społecznych. Jestto bowiem prawo tworzenia się idei, iż stają się one ogólniejszemi w miarę, jak przedmioty, które obejmują, stają się różnorodniejszymi. W umyśle naszym, tak samo, jak w rzeczywistości, wzrost „odmian indywidualnych“ zaciera granice „gatunków“, ustalając bardziej obszerne „rodzaje“. Tak samo w społeczeństwach wzrost odmian indywidualnych musi sprzyjać powstawaniu idei o rodzaju ludzkim.[1]) Im rozmaitsze są osobniki, z którymi żyjemy, uznając ich prawa, tem bardziej ograniczoną jest liczba cech, których wymagamy od danego osobnika przy uznaniu jego praw. Innemi słowy, używając terminów logiki, możemy powiedzieć, że nasze pojęcia prawne tracą na objętości przez to, że zyskują na obszarze. Zwyczaj utrzymywania stosunków społecznie uregulowanych z istotami dość od nas odmiennemi, zwyczaj wywołany przez społeczeństwo różnorodne, czyni nasz umysł mniej ekskluzywnym, bardziej tolerancyjnym, wreszcie bardziej gotowym do przyjęcia pojęcia o wartości wszechludzkości, a w następstwie także i wartości indywidualności o tyle, o ile obie te idee są ze sobą w związku.

Istnieje zresztą niejedna przyczyna wywołująca w grupach bardzo jednorodnych formalne zapo-

---

[1]) Por. S i m m e l, *op. cit.*, roz. III.

znawanie praw właściwych osobistości. Jednorodność absolutna czyni społeczeństwa nietylko zamkniętemi, ale i spoistemi, nietylko ekskluzywnemi, ale i gnębiącemi. W grupach całkowicie jednorodnych, siła uczuć zbiorowych jest taką, iż nie znoszą one żadnych zboczeń jednostkowych. Dostarczono na to dowodów niemal namacalnych, porównywując z prawami tego rodzaju społeczeństw prawa naszych społeczeństw indywidualistycznych.[1]) Nie znają one prawie wcale prawa umownego, normującego stosunki interesów i będącego miarą wzajemnych praw jednostek, natomiast panuje tu w całej pełni prawo represyi, zmuszające do szanowania wierzeń zbiorowych. „Osobnik nie należy tu do siebie samego“. *Agitur, non agit.* Osobistości, dlatego właśnie, iż nie różnią się pomiędzy sobą, nie przeciwstawiają się sobie wzajemnie. Mówiąc o Słowianach południowych, połączonych w zadrugi, Guy Coquille[2]) zauważa, iż „braterstwo, przyjaźń i łączność ekonomiczna czynią z nich jedno ciało.“ Badanie wierzeń właściwych społeczeństwom pierwotnym, które wielka jednorodność odróżnia od cywilizowanych, zdaje się dowodzić, iż członkowie pierwszych uważają się niejako za części

---

[1]) Por. Durkheim, *op. cit.*, roz. II i III, Cf. nowe potwierdzenie tych poglądów u Masqueray'a, *Formation des cités dans les populations sédentaires de l'Algérie*, str. 77 i u Luro'a, *Le pays d'Annam*, str. 230.

[2]) Cyt. u Dareste'a, *Etudes d'Histoire du Droit*, str. 245.

jednego organizmu cielesnego.[1]) Możnaby rzec, iż ożywia ich jedna dusza, do tego stopnia unisono myślą ich dusze poszczególne. Wszystkie cechy, które czynią społeczeństwa silnie jednorodne podobnemi do siebie, a mianowicie: odpowiedzialność zbiorowa, własność wspólna, despotyczna władza społeczna, altruistyczna działalność indywidualna, wszystkie te cechy dowodzą dostatecznie, iż osobnik nie jest tu bynajmniej uważany ani za przyczynę, ani za cel sam w sobie, — jak tego wymagałaby idea równości.

Że zaś osobniki, z którymi my żyjemy, są, przeciwnie, zasadniczo różnorodne, my z większą łatwością dochodzimy do rozróżniania tego, co przypada zbiorowości, od tego, co przypada osobowości. W społeczeństwie różnorodnem pojawia się wartość osobista i ustrój społeczny zmuszony jest szanować wolność indywidualną. Pamiętajmy, iż należy odróżniać równość od braterstwa; idea równości praw[2]) — jak to słusznie zauważono — zawiera w sobie implicite ideę przeciwieństwa pretensyi. Osobniki, stając wskutek swych różnic na stanowiskach przeciwnych, zmuszają nas do zastanowienia się nad zrównoważeniem ich sprzecznych pretensyi. Różnorodność, nie zaś jednorodność społeczeństw powołuje do życia indywidualizm. „Na pewnym szczeblu cywilizacyi pojawia się zbyt

---

[1]) Por. *Année sociologique*, rok 1-szy (1898). Artykuł Durkheim'a p. t. *„Prohibition de l'Inceste“*.

[2]) Richard, *op. cit.*, str. 160.

wiele różnych poglądów, rozmaitych wierzeń, nierównych nauk, poszczególnych moralności i nie podobnych do siebie typów wychowania. W takim stanie rzeczy rodzi się potrzeba niezależności trybu życia jednostki od woli obcej. Po długim oporze ludzie, nakoniec uznają tę konieczność społeczną i wydzielają każdemu jego, hojniej lub oszczędniej odmierzoną cząstkę wolności myśli, wyznania, słowa, życia i dowolnego rozwoju. Ogół na tem traci, osobnik zyskuje"[1]). Zdaje się, iż przez to właśnie, że widzimy, jak się różnice indywidualne mnożą, cenimy w każdym osobniku istotę oryginalną, szanujemy w nim to, „czego się nigdy nie zobaczy po raz wtóry", uznajemy w nim, nakoniec, jego wartość niewspółmierną i pod tym względem równą wartości osobników innych. „Osobnik, powiada Simmel[2]), przez to właśnie, iż jest czemś zupełnie szczególnem, staje się równym każdemu innemu indywiduum". W ten sposób uczucie równości ludzi może się narodzić z łona ich krańcowej rozmaitości.

Uwagi powyższe pozwolą nam może ocenić pewną teoryę, która rychło zdobyła sobie uznanie i głosi, że podział pracy, ów warunek niezbędny postępu ludzkości, a zarazem i doskonalenia się

---

¹) Faguet, *Politiques et Moralistes du XIXe siècle.* Avant propos, str. VIII.

²) *Sociale Differenzierung*, str. 56.

biologicznego z jakimś fatalizmem prowadzi do nierówności. Przykuwając członków społeczeństwa, które podział ten przeobraża, do zajęć całkowicie różnych, w rezultacie sprowadza on między nimi różnice w poglądach i zwyczajach, a, być może nawet, — jeżeli jest prawdą, iż te narzucone przezeń modyfikacye mogą być przekazywane drogą dziedziczności — i różnice rasowe[1]). Sir Robert Peel[2]) powiedział w roku 1806, iż postęp mechaniki stworzył rasę ludzi dodatkowych. Przy narodzinach kast, różnice zawodowe towarzyszą różnicom antropologicznym, a może nawet je poprzedzają. W społeczeństwach i organizmach podział pracy jest rodzicem polymorfizmu, t. j. nierówności[3]).

Rozważania poprzedzające pozwoliły nam fakt ten należycie zrozumieć. Kto powiada różnorodność zajęć, poglądów, nawet zdolności umysłowych lub fizycznych, nie powiedział jeszcze: nierowność praw, twierdzić zaś, iż podział pracy narzuca społeczeństwom nierówność tak samo, jak stwarza w organizmach polymorfizm, jestto zapoznawać psychologiczny charakter jednostek społecznych, na które

---

[1]) Cf. Schmoller w *Jahrbuch für Gesetzgebung* . . . XIII i XIV, str. 1003—1074, 45—105. Polemika u Bücher'a, *Die Entstehung der Volkswirthschaft*, str. 340—346.

[2]) Cyt. u Boutmy'ego, *Le Développement de la Constitution et de la Société politique en Angleterre*, str. 308.

[3]) Por. Perrier, *Les colonies animales*, str. 216. Co do rozszerzenia tej teoryi ob. Richard, *La sociologie ethnographique et l' histoire* w *Revue philosophique*, t. XL, 1895.

otoczenie społeczne oddziaływa przecież nietylko za pomocą narzucania im przeobrażeń quasi — mechanicznych, ale także, i zwłaszcza, przez idee i uczucia, które w nich budzi.

Jest rzeczą pewną, iż tam, gdzie rudymentarny podział pracy różniczkuje w społeczeństwie tylko trzy lub cztery zamknięte grupy, wewnątrz których osobniki zachowują ścisłe podobieństwo, ten rozdział całości na sekcye wewnętrznie jednorodne nie może sprzyjać równości. Widok takiego rozdziału na sekcye może raczej zaszczepić w społeczeństwie pogląd, iż są klasy i różne gatunki ludzi, które nie posiadają jednakowej wartości i, co idzie za tem, nie powinny korzystać z jednych i tych samych praw. Ale jeżeli podział pracy, przestawszy być rudymentarnym, przekracza wszelką miarę, jak to ma miejsce w naszych społeczeństwach ucywilizowanych, jeżeli zamiast dzielić osobniki na serye równie wyraźnie od siebie odgraniczone, jak wewnętrznie jednorodne, podział ten różniczkuje jednostki każdą odrębnie i zaciera typy zbiorowe, wysuwając na czoło typy indywidualne — wówczas ilość odmian, które powstają, nie pozwala nam myśleć o ludziach klasami lub gatunkami. W tem znaczeniu rzec można iż, jeżeli słabe zróżniczkowanie oddala nas od równości, to wielkie do niej nas zbliża.

Zresztą podział pracy i bardziej bezpośrednio, przez uczucia, które budzi w osobnikach wyróżnianych oraz sposób, w jaki ich wiąże, czyni ich zrównanie koniecznem. Słusznie też zauważono,

iż jest on zasadą nietylko opozycyjną, ale i łączącą[1]). Spaja on społeczeństwa, a wcale ich nie rozbija. Ale solidarność, którą on powołuje do życia, jest rodzaju zupełnie nowego. Podczas gdy solidarność „mechaniczna“ polega na podobieństwie osobników, ta nowa solidarność „organiczna“ polega na ich różnicy. Właśnie z powodu wielkich różnic, które między osobnikami zachodzą, nie mogą one obejść się bez siebie wzajemnie. Im bardziej funkcye, które one dla dobra całości rozdają pomiędzy siebie, są podzielone, tem osobniki są mocniej połączone. Ale zarazem tem ważniejszą jest rzeczą dla trwałości tego połączenia, ażeby osobniki postępowały ze sobą, jak równi z równymi. Podział pracy nie mogłby zjednoczyć ludzi głębszym węzłem, gdyby nie zaprowadzał wśród nich równości.

Przedewszystkiem już z tego, że dobro całości zależy od współdziałania jednostek wyspecyalizowanych, wynika, iż wszystkie rodzaje pracy, nie bacząc na ich różnice, są równie niezbędne dla dobra całości. Z tego punktu widzenia, ze względu na całość, stoją na równi specyalności najrozmaitsze i klasy niższe mogą także powoływać się na swoje znaczenie społeczne, domagając się nowych praw. W społeczeństwach z podziałem pracy klasy niższe zawołają też niebawem do wyższych: „Czemże bylibyście bez nas?“ Samo tedy zróżniczkowanie,

---

[1]) Jestto pogląd, którego broni Durkheim w swej *Division du travail.*

będące warunkiem współdziałania, usprawiedliwia ten apel do równości.

Przytem w społeczeństwie wysoce zróżniczkowanem, umowy stoją na porządku dziennym, albowiem rozmaitość zawodów czyni dla ludzi bezustanną zamianę prawem koniecznem. Ten sam autor, który nas zapewnia, iż podział pracy pociąga za sobą „nierówność zawodów“, zauważa, iż wymaga on zarazem „słusznej zamiany“[1]), to znaczy, iż przypuszcza istnienie równości praw. Dla trwałości społeczeństwa potrzeba, ażeby przy umowach i zamianie rzeczy stanowiące ich przedmiot były równowarte, a umowy opierały się na zasadzie słuszności, t. j. aby w nich sankcya była ściśle proporcyonalną do czynów, t. j. wreszcie, aby wszyscy ludzie uważani byli za równych[2]). A zatem społeczeństwa przez to właśnie, iż są różnorodnemi, potrzebują równości, ich porządek oprzeć się może tylko na zasadzie „każdemu wedle jego czynów“.

Czy mamy z tego wszystkiego wywnioskować, iż absolutna różnorodność społeczeństw jest niezbędnym i dostatecznym warunkiem ich równości i że społeczeństwa, w których między osobnikami niema nic wspólnego, dają tym ostatnim najwięcej szans równości prawnej?

Paradoks to oczywisty. Samo owo zrównanie,

---

[1]) Périer, *op. cit.* str. 214.

[2]) Cf. Durkheim, *op. cit.*, str. 419—427.

które, jak tego dowiedliśmy, staje się niezbędnem wskutek różniczkowania osobników współpracujących, jest możliwem tylko na mocy ich uprzedniej zgody, przez ich chęć współżycia, która im każe ponad walkę anarchistyczną stwawiać zgodnie przyjętą równość. Życie ich obraca się dokoła wymiany i umów; ale te tranzakcye indywidualne przypuszczają już istnienie asocyacyi, a bynajmniej nie tworzą tej ostatniej. Strzeżmy się więc w tej kwestyi powtarzania stokrotnie już wytykanego błędu odwrócenia porządku zjawisk: społeczeństwo nie może powstać z umowy między osobnikami. Przeciwnie, umowy między osobnikami, ażeby miały walor i skutek społeczny, każą przypuszczać istnienie społeczeństwa, według norm którego zostały one sformułowane i którego potęga te już sformułowane umowy zabezpiecza. W tem znaczeniu solidarność, która powstaje ze zróżniczkowania osobników, jest uwarunkowana solidarnością inną, zrodzoną właśnie z ich podobieństwa. „Ażeby jednostki społeczne mogły się różniczkować, potrzeba przedewszystkiem, iżby się zbliżyły i ugrupowały na mocy podobieństw, które między niemi zachodzą"[1]. Dodajmy jeszcze: aby zechciały one pozostać w danej grupie, aby szukały porządku społecznego, któryby każdemu wymierzył udział sprawiedliwy, należy, iżby pewne podobieństwa łączyły je nadal i, jak Bóg Kartezyusza, co chwila odtwarzający świat, odtwarzały

---

[1]) Durkheim, *op. cit.*, str. 308.

bezustannie asocyacyę: wydzielenie tego, co przypada każdej indywidualności, może być dokonane tylko przez indywidualności, które się rozumieją, t. j. przez takie, które mają cośkolwiek wspólnego. Tocqueville słusznie podnosi konieczność takiej zgody instynktowej i do pewnego stopnia mimowolnej, która wynika z podobieństwa uczuć i poglądów. „Społeczeństwo, dodaje on, istnieje właściwie tam dopiero, gdzie ludzie zapatrują się na znaczną liczbę przedmiotów pod tym samym kątem“. „Pierwszym warunkiem prawa, powiada ze swej strony Tarde, jest pewne uprzednie podobieństwo między ludźmi, których ono ma połączyć“.[1])

Spróbujmy utworzyć społeczeństwo z istot idealnie niepodobnych, a otrzymamy kolekcyę niewspółmiernych oryginałów. W jaki sposób i na jakiej podstawie można je zrównać, skoro one rzeczywiście nie dają się porównać. Ażeby ocenić zachodzące pomiędzy jednostkami różnice, należy przecież porównywać je, wychodząc z jednego i tego samego stanowiska, należy mieć możność stosowania do nich jednych i tych samych kategoryi, słowem módz uznawać istoty te za podobne. W tym wypadku proporcyonalność może być stosowaną tylko na tle pewnej jednostajności. Istoty, którym brak jej całkowicie, nie dałyby się nawet objąć w jeden rodzaj, o takich osobnikach oryginalnych nie możnaby już nawet powiedzieć, iż są one również ludźmi.

---

[1]) T a r d e, *Les lois de l'imitation*, 2-gie wyd., str. 342 335, uwaga.

Zgodzić się zatem należy, iż, jeżeli absolutna jednorodność społeczeństwa nie pozwala nam widzieć osobnika, to jego absolutna różnorodność nie pozwala nam widzieć wszechludzkości, a zatem, tak jedna, jak i druga sprzeczną jest z postępem idei równości. Poznaliśmy kolejno następstwa jednorodności i różnorodności i przychodzimy do wniosku, iż każda z nich, wzięta zosobna i doprowadzona do ostateczności, zniweczyłaby równość, która jednak w pewnym momencie tego dyalektycznego rozumowania zdaje się potrzebować tak pierwszej, jak i drugiej.

Należy zatem, jak Plato, gdy mówi o bycie i niebycie, o jedności i mnogości, brać rzecz z obu stron i na postawione przez nas pytanie: „co sprzyja równości — jednorodność czy różnorodność społeczna?“ dać odpowiedź, że: „wzięta zosobna, ani jedna, ani druga, lecz obie razem“. Ich współdziałanie tylko dokonać może dzieła, które pozostawione całkowicie na łaskę jednej lub drugiej, byłoby narażone na szwank.

I w rzeczy samej, właśnie to współdziałanie dwu zasad przeciwnych jest niezbędne dla usunięcia najpoważniejszej przeszkody, która stoi na drodze szerzeniu się równości, a mianowicie: idei klasy, gatunku, kasty. Te to bowiem, jak widzieliśmy, odrębności zbiorowe nie pozwalają nam ocenić wartości osobistości ani pod względem jej właściwości swoistych, ani pod względem znaczenia ogólnego. Otóż jednorodność i różnorodność pracują, każda na swój sposób, nad usunięciem

tych odrębności zbiorowych, mnożąc tu podobieństwa, a ówdzie różnice. Przegrody klasowe, zamykające ludzi w grupy nierównej wartości, znikają dla umysłu, który dostrzega, jak ponad granicami rosną podobieństwa, a w obrębie tych granic — różnice. Nawyczki myślenia sprzecznego z duchem równości zostają zachwiane zarazem przez asymilacyę łączącą członków jednej z tych grup z członkami innej i przez różniczkowanie, które przeciwstawia sobie członków jednej i tej samej grupy.

I dlatego też, według wszelkiego prawdopodobieństwa psychologicznego, teren najlepiej przygotowany pod zasiew idei równości stanowią te cywilizacye, w których spotyka się najwięcej jednostek podobnych do siebie pod pewnym względem, ale zarazem i różniących się pod względami innymi — w których zatem asymilacya się szerzy a równocześnie pogłębia się zróżniczkowanie, gdzie więc w pewnej mierze różnorodność współistnieje z jednorodnością.

* * *

Czy historya potwierdza te dedukcye?

Przedewszystkiem, ponieważ zgodziliśmy się, iż skład etniczny społeczeństwa może za pośrednictwem wzajemnych uczuć, które budzi w swych członkach, zbliżać ich do równości lub od niej oddalać, zapytajmy autropologię o ten skład etniczny społeczeństw, hołdujących idei równości.

Przyszłość należy do jedności typu rodzaju ludzkiego. — Przyszłość należy do rozmaitości typów indywidualnych.[1]) — Oto dwie konkluzye, pozornie sprzeczne, do których antropologów — czy będą polygenistami czy też monogenistami — prowadzi analiza etniczna grup stojących na czele postępu. Jedna i druga konkluzya wyświetla ten sam fakt, a mianowicie zanik typów specyficznych i zbiorowych. Z jednej i drugiej wynika, iż w cywilizacyi zachodniej nie spotykamy już grup etnicznie zamkniętych i tak wyraźnie odrębnych, ażeby miały wewnątrz być jednorodnemi.

Już w starożytności widzimy, iż w społeczeństwach, których przeznaczeniem było zbliżyć się jak najbardziej do ideału równości, spotyka się największą ilość ras. Jeżeli Ateny bardziej od Sparty torują drogą wszechludzkości, pochodzi to może stąd, iż zarówno na morzu, jak i w obrębie swych murów wchodzą one w częstsze stosunki z cudzoziemcami [2]). Ze wszystkich państw starożytności Rzym najłatwiej dawał dostęp przybyszom; może nawet Rzymianie nigdy nie byli rasą czystą. Wszak wyrzucano ludowi rzymskiemu, iż jest „zbieraniną“ ras [3]). W każdym zaś razie w ciągu długiego jego rozwoju musiał zaznaczyć swój wpływ ów łatwy

---

[1]) Cf. Topinard, *Éléments d'anthropologie générale*, str. 199. Por. De Lapouge, *Les Sélections sociales*, str. 175.

[2]) Curtius, *Histoire grecque*, I, 16, 361; V, 199.

[3]) Fustel de Coulauges, *La cité antique*, strona 425—428.

dostęp, który miały do państwa rzymskiego pierwiastki wszelakiego pochodzenia[1]). Iluż to najrozmaitszym typom przychodziło nadawać jeden i ten sam tytuł obywatela rzymskiego? Jakąż osobliwą mieszaninę wszelakich wzrostów, koloru włosów, wszelakich form czaszek musiały przedstawiać te armie cesarskie, w których Węgrzy bratali się z Hiszpanami, Syryjczycy z Frankami, Chorwaci z Bretończykami? Fakta tego rodzaju musiały rozszerzać widnokręg myśli rzymskiej. Jeżeli prawo rzymskie nie pozostało lokalnem tylko i prawem pewnej klasy, a stało się wszechludzkiem i indywidualistycznem, to niewątpliwie do pewnego stopnia przypisać to należy różnorodności tych osobników, które pod niem żyć miały[2]). Znaczna ilość cudzoziemców, z którymi Rzym wchodził w stosunki, zmuszała do zastępowania norm specyalnych normami, o ile można, jak najogólniejszemi. Owa rozmaitość typów, których prawa Rzymianin musiał uznawać, przyzwyczajała go do idei, iż prawo nie jest przywiązane do pewnej właściwości specyficznej, ale że człowiek, jako taki, powinien być szanowany. To chyba nie rzecz przypadku, iż miasto, będące dla całego świata kuźnią pojęć o prawie powszechnem i osobistem, było zarazem miejscem, w którem dawały sobie *rendez-vous* rasy najrozma-

---

[1]) Por. Madwig, *L'État romain*, I, 18, 233; II, 250.

[2]) Por. S. Maine, *L' Ancien Droit*, str. 48; *Études sur l'Ancien Droit et la Coutume primitive*, str. 162.

itsze i właśnie okoliczność ostatnia z góry już przeznaczała Rzymowi rolę „bojownika uniwersalności“.[1])

Że nasze społeczeństwa powstały z mieszaniny ras, to rzecz obecnie już niewątpliwa. Upatrywanie w poszczególnych grupach społecznych odrębnych gatunków etnicznych może służyć pewnym interesom lub namiętnościom politycznym, ale zdaje się, iż nauka rzetelna zupełnie już z tego rodzaju poglądami zerwała.[2]) Uznaje ona, iż między rasą a narodem nie ma już żadnego związku. Rasy — to pojęcia, tylko narody posiadają byt realny — powiada Topinard.[3]) Dla antropologa „narody są to składy wszelakich napływów, rozmaitej natury i pochodzenia, które miesi i rozrabia przypływ i odpływ wypadków“. Już oddawna nie istnieją rasy czyste, a nieczystość etniczna narodów rośnie wraz z postępem cywilizacyi.

W Niemczech Teutonowie są skrzyżowani z Celtami i Słowianami. Anglia to amalgamat Bretonów, Saksonów, Normanów i Danów. Jeszcze bardziej skomplikowana od innych jest Francya: naród, któremu przypadło w udziale sformułowanie „praw człowieka“, jest, jak to nieraz już powiedziano, „w pokrewieństwie z wszystkiemi rasami“.

---

[1]) Ihering, *Esprit du Droit romain*, trad. Meulenaere, I, str. 310.

[2]) Por. to, co pisze w tej kwestyi Seignobos, *Introduction aux Études Historiques*, str. 208, uwaga. Cf. Monod we wstępie do *Histoire du peuple anglais* Green'a, str. XVI.

[3]) *L'Homme dans la Nature*, str. 37—39.

Odpowiadając na obawy wywołane przez rozwój immigracyi, Lagneau[1]) czyni uwagę, że „naród nasz, z punktu widzenia etnicznego, składa się z Akwitanów rasy iberyjskiej, jak wielu Hiszpanów, z Ligurów tej samej rasy, co niektórzy Włosi, z Celtów tej rasy, co większość Szwajcarów, z Belgów, Germanów, Burgundów, Franków, tej samej rasy, co wielu Niemców i Skandynawów“. Nie trudno więc nam odnaleźć wśród cudzoziemców braci. Pomięszanie ras w Europie, owa „chemia rasowa“, nad którą ubolewa Gobineau, przedewszystkiem, łamiąc solidarność łączącą grupy społeczne z gatunkami biologicznymi, rozsiewa wszędy „podobne“ osobniki, które mogą się wzajemnie odnajdywać po obu stronach granic, dzielących społeczeństwa. Fizyczne różnice kolektywne, które tamowały szerzenie się poczucia równości, słabną i znikają same przez się.

W tem znaczeniu, jeżeli jest prawdą, iż podobieństwa lub odmienności zewnętrzne mogą wywierać wpływ na nasze uczucia i idee, to etniczny skład społeczeństw nowoczesnych przygotowywa umysły do poszanowania wszechludzkości.

Zapytać wolno, czy przygotowywa je zarazem do poszanowania indywidualności? Możnaby to uznać za dowiedzione, gdybyśmy stwierdzili, iż w społeczeństwach ucywilizowanych osobniki, z punktu widzenia antropologicznego, są również najbardziej zróżniczkowane. Ale skonstatowanie tej

---

[1]) *Bulletin de la société d'anthropologie*, 1894, V, str. 431.

okoliczności w sposób bezpośredni jest trudniejsze, aniżeliby to się zdawać mogło. Broca twierdził, iż objętość czaszek wzrasta z rozwojem cywilizacyi, ale liczniejsze spostrzeżenia zaprzeczają temu prawu.[1]) Twierdzono również, iż z rozwojem cywilizacyi rośnie także zróżniczkowanie czaszek, ale zbyt mało jeszcze mamy spostrzeżeń, aby prawo to nie mogło podlegać zarzutom. Według Lebon'a[2]) różnice objętości czaszki między osobnikami w obrębie jednej i tej samej rasy są tem większe, im wyższy szczebel cywilizacyi osiągnęła dana rasa. Ale, zdaniem Topinard'a,[3]) nierówność samych tych różnic może zależeć od nierówności szeregów porównywanych czaszek i nie można jeszcze twierdzić, „iżby odmiany indywidualne były mniej znaczne w rasach niższych, aniżeli w rasach wyższych". Wszystkie pięć czaszek Patagończyków, które posiada w swej pracowni Broca, są identyczne, natomiast trzy mózgi Fuegów, z których jeden opisany został przez Manouvrier'a a dwa inne przez Seitz'a, różnią się między sobą o tyle, o ile niepodobne są do siebie trzy pierwsze lepsze mózgi Europejczyków.[4])

Czy mamy może teraz, w celu rozwiązania naszego problematu, odwołać się do zbadania cech pod pewnym względem bardziej zewnętrznych i wi-

---

[1]) Por. de Lapouge, *Les Sélections sociales*, str. 121.

[2]) *Les Sociétés*, str. 193.

[3]) *Éléments d'anthropologie*, str. 618.

[4]) *Bulletins de la Société d'anthropologie*, 1894, V, str. 605.

docznych, aniżeli wymiary głowy? Mają też one w samej rzeczy większe dla zajmującej nas kwestyi znaczenie, o ile prawdą jest, iż cechy najwidoczniejsze wywierają też najznaczniejszy wpływ na wzajemną postawę i postępowanie osobników względem siebie.

Otóż podróżnicy zgodnie przecież zaznaczają owo wrażenie jednostajności, które czyni widok masy osobników należących do jakiegoś plemienia dzikiego. Często czytamy: „Kto widział jednego Indyanina, widział wszystkich“.[1]) — Bezwątpienia, ale czyż nie wiadomo, z jaką nieufnością należy przyjmować tego rodzaju wrażenia, gdyż cudzoziemiec jest w stanie ocenić różnice między przedstawicielami jednego i tego samego typu dopiero po dłuższym czasie.

W każdym razie, jeżeli niełatwo jest rozpoznać bezpośrednio, po oznakach objektywnych, rosnącą rozmaitość osobników, można jej dowieść. Występuje ona na mocy praw transmisyi dziedzicznej i kombinacyi cech, jako następstwo konieczne owej mięszaniny ras, powszechnie uznanej. Wiadomo bowiem w samej rzeczy, że, im bardziej różnią się pierwiastki twórcze, tem więcej jest szans, iż twory ich będą oryginalne. Weissmann, wychodząc z tego założenia, wykazał korzyści „amfimixyi“ dla doboru: dwoistość producentów jest przyczyną odmian indywidualnych.

---

[1]) Morton, cyt. u Topinard'a, *L'Homme dans la nature*, str. 346. Ulloa, cyt. przez Durkheim'a, *Division du travail*, str. 143.

O ileż tedy liczba odmian prawdopodobnych musi wzrosnąć, gdy pierwiastki twórcze same są wytworami ras rozmaitych, jeżeli, słowem, „amfimixya“ jeszcze zostaje spotęgowana przez „panmixyę“. Powszechne krzyżowanie sprowadza wzrost różnic indywidualnych, mnożąc je tem bardziej, im odmiany, które wywołuje, stają się względnie mniej stałemi, trudniej przekazywanemi i wskutek tego nie zdołają się ustalić w gatunki trwale odmienne. To nam tłumaczy, dlaczego w społeczeństwach „mieszańców“, podczas gdy rasy dawniejsze znikają, nie tworzą się, prawdę rzekłszy, rasy nowe. „Antroposocyologia“ może zatem badać, jakie cechy anatomiczne spotyka się najczęściej w rozmaitych warstwach społeczeństw nowoczesnych, gdy tu bierze górę długogłowość, a ówdzie — krótkogłowość,[1]) ale nie jest w stanie dowieść, aby, odpowiednio do różnic klasowych, kształtowały się w Europie rozmaite typy zbiorowe, co miało miejsce — jak powiadają — na wyspach Sandwich lub w Dahomeju.[2]) Minęły już czasy, gdy bez wahania, na pierwszy rzut oka, z postawy, z koloru oczu lub włosów rozpoznawano rasę wyższą lub niższą. Cywilizacya zachodnia narzuca rasom, które łączy, wzrost różnic indywidualnych obok równoczesnego eliminowania różnic zbiorowych, a w następstwie

---

[1]) Por. *Année sociologique*, I (1898). Art. M. Muffang'a, str. 519—533.

[2]) Cf. Spencer, *Principes de sociologie*, III, str. 406. E. Foa, *Le Dahomey*, str. 100.

za pomocą skutków moralnych, wywołanych przez ten proces biologiczny, przygotowywa już umysły do przyjęcia idei równości ludzkiej.

Ponieważ jednak podobieństwa lub różnice etniczne dają się łatwiej może, aniżeli wszystkie inne, określić i naukowo zmierzyć, byłoby niesprawiedliwością czynić je wyłącznie odpowiedzialnemi za kierunek idei społecznych. Wiele innych podobieństw łączy i wiele innych różnic dzieli ludzi, a wszystkie one mogą bądź wzmocnić, bądź osłabić działanie tamtych. Doniosłość społeczna cech nabytych o wiele przewyższa znaczenie cech wrodzonych. Ludzkość zdolną jest przewrócić do góry nogami różnice stworzone przez naturę. Mózgi anatomicznie identyczne mogą być siedliskiem idei zupełnie odmiennych, a pod jednakim ubiorem mogą ukrywać się ciała całkowicie odmienne: ludzie nietylko się odtwarzają, ale i naśladują. Czy naśladownictwo idzie, jak tego chce jego teoretyk,[1]) od cech wewnętrznych do zewnętrznych, od strony umysłowej do fizycznej, albo odwrotnie, jak tego dowodzić zdawałyby się liczne obserwacye, od cech zewnętrznych do wewnętrznych, od strony fizycznej do umysłowej,[2]) czy zaczyna się naśladować ubiór, schroniska, pokarmy zanim przechodzi się do naśladownictwa myśli, czy też odwrotnie, — rzeczą jest pewną, iż naśladownictwo, przenosząc z jednego osobnika na drugi, wśród środowisk

---

[1]) Tarde, *Lois de l'Imitation*, str. 219—239.

[2]) Por. P. Lapie, *Les civilisations tunisiennes*, str. 60, sq.

etnicznych najrozmaitszych, nietylko pewne cechy nieznaczne, ale znamiona liczne i wielce doniosłe, przeobraża, w stopniu zresztą rozmaitym, tak wewnętrzną jak i zewnętrzną, zarówno fizyczną jak i umysłową naturę ludzi. Może się tedy zdarzyć, iż naśladownictwo pójdzie w zawody z dziedzicznością, pomięsza jej szyki, zrobi jednorodnem to, co ona pozostawiła różnorodnem i naodwrót, — a zatem nic nie dowodzi *a priori*, ażeby ono, tak samo, jak dziedziczność, miało przygotować w społeczeństwach zachodnich panowanie równości. Kto wie nawet, czy jeden z tych czynników nie rwie wątka, który drugi snuje?

Musimy zatem zbadać bezpośrednio naturę i rezultaty naśladownictwa w tych społeczeństwach, które kroczą ku równości.

Czy byłoby prawdą, jak to utrzymywano,[1] iż potęga naśladownictwa z rozwojem cywilizacyi upada? Czy wskutek tego w społeczeństwach nowożytnych mniej spotykamy naśladownictwa, aniżeli w pierwotnych? — Różnice, które pozwalają dać odpowiedź na te pytania, zostały świetnie sformułowane. Naśladuje się mniej przodków, a więcej natomiast współczesnych, nawet cudzoziemców. Mniej ludzi naśladuje się we wszystkiem, ale za to więcej we wszystkich objawach. Słowem, na miejsce *zwyczaju* rozpoczyna się panowanie *mody*.[2])

---

[1]) Bagehot, *Lois scientifiques du développement des nations*, str. 115.

[2]) Tarde, *op. cit.*, rozdz. VII.

Następstwa tej zmiany są oczywiste. Wymiana naśladownictw, bardziej szybkich i do pewnego stopnia bardziej subtelnych, aniżeli skrzyżowania biologiczne, musi działać, i to z większą jeszcze chyżością, w tym samym duchu i jest specyficznym burzycielem typów kolektywnych. Szczupłe grupy ludzi podobnych do siebie pod wszelkimi względami zastępuje ona grupami nieskończenie obszerniejszemi, podobnemi tylko z pewnej strony i to w tym kierunku — jeżeli nasze poprzednie dedukcye są słuszne — aby przyspieszyć nadejście idei równości.

To też, zdaniem Tarde'a, prawdziwą przyczyną przeobrażania się społeczeństw typu arystokratycznego w typ demokratyczny, co konstatuje zarówno Spencer, jak Tocqueville, jest zwycięstwo mody nad zwyczajem. Walka mody ze zwyczajem ma być tajemniczą sprężyną wszystkich walk między stronnictwami konserwatywnemi i liberalnemi. Rozszerzenie pola naśladownictwa wszędy poprzedzać ma pochód idei ku demokracyi. „Coraz to powszechniejsze przyzwyczajenie brania przykładu dokoła siebie, w teraźniejszości, zamiast szukania go wyłącznie poza sobą, w przeszłości... tworzy ową wielką jednostajność idei i upodobań, zwyczajów i potrzeb, które czynią możliwą, a następnie i niezbędną nietylko fuzyę narodów asymilowanych, ale także i równość praw i warunków, tj. prawne podobieństwo między obywatelami każdego narodu, już podobnymi pod tylu innymi wzglę-

dami.“[1]) Tryumf mody jest zatem zwiastunem równości.

I rzeczywiście, przypomnijmy sobie, iż w Rzymie, w epoce, gdy kształtuje się idea prawa natury, krzyżują się również i mięszają wśród ras wszelakich najrozmaitsze zwyczaje i wierzenia. Zwyczaje greckie i kulty wschodnie, przeszczepione z zagranicy, przywłaszczające sobie miejsce tradycyi familijnych, są cechą każdego z etapów w pochodzie i szerzeniu się ducha rzymskiego. — Nie ma potrzeby dowodzić, że nasze społeczeństwa nowożytne, w których częstość i szybkość komunikacyi wzrosły stokrotnie, przebiegają prądy naśladownicze znacznie szersze i liczniejsze. Dość rzucić okiem na Europę, aby zauważyć, iż równocześnie z postępem demokracyi kroczy postęp asymilacyi za pośrednictwem mody.

Prawda, że ten sam spostrzegacz, który zwraca naszą uwagę na postępy mody, czyni także spostrzeżenie, iż każda moda, na mocy jakiejś wewnętrznej konieczności dąży do tego, aby się ustalić i skrystalizować w zwyczaj. Gdy z lotu ptaka patrzymy na historyczny rozwój rządów, prawodawstw, religii i techniki, dostrzegamy pewien rytm, który, zdaniem Tarde'a, dąży do naturalizowania importu, do nadawania zwyczajowi idącemu z zagranicy mocy tubylczej, do prowadzenia nas w ten sposób od kosmopolityzmu do kultu tradycyi.[2]) Czy ten po-

---

[1]) *Op. cit.*, str. 332.

[2]) Tarde, *op. cit.*, str. 270.

wrót mody do zwyczaju jest wynikiem nieubłaganego prawa ewolucyi, czy też, przeciwnie, jak mniema Durkheim,[1]) nieubłagane prawo ewolucyi wymaga, aby każde społeczeństwo, które raz uwolniło się z pod władzy tradycyi, już nigdy jej ulegać nie miało?

Nie mamy potrzeby zastanawiać się tutaj nad temi dwoma „prawami ewolucyi“. Wystarczy skonstatowanie, że w cywilizacyi, stanowiącej przedmiot naszych badań — tej mianowicie, która zaczyna podążać ku równości — osobniki, będące w stosunkach, są zbyt liczne, a ich stosunki zbyt częste, ażeby dość prędko można było spodziewać się albo obawiać zatrzymania i niby pewnego rodzaju petryfikacyi ich wzajemnego naśladownictwa. Możemy tedy przyjąć, iż natura naśladownictwa, które w nowożytnych społeczeństwach przenosi z człowieka na człowieka zwyczaje i wierzenia, jest tego rodzaju, iż popycha go w kierunku idei o prawach ludzkich, jasną jest bowiem rzeczą, iż z każdym dniem moda bierze górę nad zwyczajem.

Ale czy w łonie samej mody nie ukrywa się ziarno nierówności? Zdrowy rozsądek powiada nam, iż następstwem mody jest zacieranie różnicy między tymi, którzy jej hołdują, a, z drugiej strony, wyodrębnienie ostatnich *en bloc* od tych, którzy za modą nie idą. Czy więc tą drogą moda nie niweczy indywidualności a zarazem nie rozdziela klas,

---

[1]) *Division du travait,* str. 330.

t. j. nie prowadzi do rezultatów, z dwu stron sprzecznych z równością?

Odpowiemy na to, że mnogość i zmienność mód neutralizuje te ich skutki.

To prawda, iż, idąc za daną modą, zaciągamy się do pewnych kadrów, że osobistość naszą maskujemy jakąś cechą, która nie jest naszą własnością, że mamy na sobie „etykietę społeczną“.— Ale, trzymając się mody innej, bierzemy na się etykietę inną i to właśnie nie pozwala na zupełny zanik naszej indywidualności. W ten sposób z mnogości podległości odradza się wolność. Pod panowaniem zwyczaju, t. j. gdy we wszystkiem naśladujemy małą liczbę osobników, stanowimy jedno z ciałem zbiorowem i nasza indywidualność znika. Ale pojawia się ona znowu pod panowaniem mody, gdy naśladujemy pod pewnym tylko względem znaczną ilość osobników, niemasz tu już bowiem typu kolektywnego, któryby absorbował nasz typ indywidualny. Niema prawdopodobieństwa, iżby miały się powtarzać kombinacye licznych naśladownictw przecinających się w jednym punkcie, t. j. spotykających się w jednej i tej samej osobie. Z samego krzyżowania się mód występuje oryginalność. I dlatego pomimo całej „tyranii“ mody, nie widzimy nigdy, ażeby ta ostatnia, tak, jak zwyczaj, zacierała samą ideę indywidualności.

Z drugiej strony pamiętać należy, iż trzymając się danej mody, chcemy odróżnić się od pewnych ludzi, a równocześnie upodobnić się do

innych.[1]) Moda, jak zauważył ktoś bardzo subtelnie, zadowala dwie nasze skłonności przeciwne: ducha naśladownictwa i ducha sprzeczności. Pozwala nam ona przeciwstawiać, naśladując się. Gdy przejmujemy pewną modę, czynimy tak przecież w tym celu, aby na pierwszy zaraz rzut oka, zaliczano nas do kategoryi tej, a nie innej. Tem się tłumaczy wieczna zmienność i zasadnicza niestałość mody[2]): ludzie, którzy chcą być „wyróżniani“, spieszą zarzucić daną modę, odkąd staje się ona „powszechną“. — Ale ta właśnie zmienność mód, obok ich mnogości, ogranicza ich wpływ w duchu przeciwnym równości. Wskutek tej ciągłej zmiany widzimy, jak jednej tej samej mody trzymają się osobniki najrozmaitsze, a znowuż modom najrozmaitszym hołduje jeden i ten sam osobnik. Z tego wynika, że wyróżniające cechy, które dla mody jeden człowiek przejmuje od drugiego, z coraz to większą łatwością daje się odłączyć od osobników, przyjmujących je tylko chwilowo. Umysł, widząc kolejne i tak rozmaite przystosowywanie się osobników do wymagań mody, odzwyczaja się od sądzenia ludzi wedle etykiety, którą oni noszą, a zgodnie z ideałem równości, usiłuje pod chwilowym uniformem zbiorowisk odkryć swoistą wartość osobnika.

A zatem moda, przez swą mnogość i zmienność, sama niweczy to ziarno nierówności, które

---

[1]) Simmel, *Psychologie der Mode.*

[2]) Simmel, *art. cyt.*

się w niej ukrywa. Moda mnoży podobieństwa, nie wyłączając odmian indywidualnych. Widzimy, jak zaciera ona tradycyjne zbiorowe odrębności tak samo, jak powszechne krzyżowanie ras zaciera specyficzne typy rasowe, ale, jak to ostatnie nie może powołać do życia nowych ras odrębnych, tak i moda nie jest w stanie wytworzyć nowych klas zamkniętych. Powszechne naśladownictwo, które obok powszechnego krzyżowania jest dla naszej cywilizacyi prawem, tak że w rezultacie krzewi pomiędzy grupami zamkniętemi i ekskluzywnemi podobieństwa, czyniąc równocześnie wewnątrz tych grup różnice indywidualne bardziej subtelnemi.

Tem się tłumaczą te pozornie sprzeczne myśli, które budzi obserwacya życia spółczesnego.

Pobyt wśród owego społeczeństwa, w którem Tocqueville chciał widzieć wzór demokracyi, wywołuje u jednego spostrzegacza wrażenie, iż wszystkie pierwiastki tłumu amerykańskiego są do siebie podobne,[1]) u drugiego zaś, iż każdy amerykanin ma swój tryb życia, swoje własne pojęcia i upodobania.[2]) Porównywając klasy najbardziej cywilizowane z innemi, tak zwany „świat" z „pospólstwem", znowuż — stosownie do punktu widzenia — jedni powiedzą, iż ich członkowie najbardziej są do siebie podobni, drudzy, iż się między

---

[1]) D u g a r d, *La société américaine*, str. 37.
[2]) P. B o u r g e t, *Outremer*, I, str. 14.

sobą najbardziej różną.[1]) Gdy chodzi już nietylko o strój lub zwyczaje, lecz o sztukę, spotkamy się z jednej strony z uwagą, iż sztuka obecnie prawie już nie ma ojczyzny, iż malarz włoski maluje tak samo, jak belgijski, iż dochodzimy do jednego ogólnego wszechstylu, — a z drugiej strony usłyszymy, iż każdy artysta ma swoją manierę, że niema już szkół, iż artyści, różni we wszystkiem, jeden tylko mają rys wspólny, a tym jest indywidualizm.[2]) Ruch w dziedzinie wierzeń wywołuje spostrzeżenia analogiczne. I religie również dążą do powszechności. Ścisłe dogmaty, będące udziałem sekt, określonych państw lub narodów, zwolna ustępują miejsca jakimś wierzeniom nieokreślonym ogarniającym świat cały, które, rozszerzając się, zarazem rozpływają się jedne w drugich: to wiek „kongresów religijnych“. Ale rownocześnie i naodwrót z łona tych ugodowych ogólnych koncepcyi, które gromadzą tylu wiernych, podnoszą głowę tysiączne teorye szczegółowe. Każdy ma „swój pogląd“ na świat. Wolność sumienia nie zna żadnego wędzidła. I w ostateczności wiara staje się coraz bardziej sprawą czysto osobistą tak, że słusznem jest pod pewnym względem twierdzenie, iż pozostało nam jedno tylko wierzenie wspólne, a mianowicie religijny indywidualizm.[3])

---

[1]) Cf. Tarde, *Lois de l'Imitation*, str. 58. — Simmel, *Sociale Differenzierung*, str. 48.

[2]) Por. artykuły André Hallays'a w *Revues de Paris* z 15 lutego 1895 i 1 maja 1896.

[3]) Durkheim, *Division du travail*, str. 187.

Słowem, historycy wierzeń religijnych, krytycy artystyczni, obserwatorowie obyczajów dochodzą do dwóch tez analogicznych do tych, które na początku niniejszego rozdziału odnaleźliśmy w pracach antropologów, a mianowicie, że: w naszych społeczeństwach nowoczesnych wszystko się jednoczy i zarazem wszystko się urozmaica.[1]) W jednym kierunku rośnie jednorodność, w drugim zaś — różnorodność.

Sprzeczność między temi dwiema tezami jest tylko pozorną, a kierunki, które one formułują, zbiegają się w jednej i tej samej idei, a mianowicie, że: gatunki, klasy i kasty znikają tak drogą asymilacyi osobników, które one dzieliły, jak i przez różniczkowanie osobników, które grupowały. Ponieważ w nowoczesnych społeczeństwach zachodnich najszersza jednorodność współistnieje z najgłębszą różnorodnością, musi w nich też z poszanowaniem dla ludzkości współistnieć szacunek dla indywidualności — ku największemu pożytkowi idei równości.

---

[1]) Por. co o tem mówi Fouillée *Revue des Deux Mondes*, 1895, II, str. 394). „Mojem zdaniem ludzkość zbliża się obecnie do okresu trzeciego... w którym rosnące podobieństwa nie staną na przeszkodzie wzmagającym się różnicom«. — Tak samo wyraża się Brunetière (*Ibidem*, V, str. 626): „Nie będzie powszechnego podobieństwa! Ale różnice nie będą miały nic albo prawie nic etnicznego; będą to różnice indywidualne".

ROZDZIAŁ III.

Komplikacya społeczeństw.

Zadaliśmy sobie pytanie, jaki kierunek nadawać muszą ideom społecznym: liczba i zbliżenie, podobieństwa i różnice zrzeszonych osobników. Postawmy obecnie to samo pytanie, ale w zakresie obszerniejszym, biorąc jako przedmioty spostrzeżeń, zamiast pojedynczych osobników, te grupy, które one tworzą.

Jakimi wszakże gatunkami ugrupowań winna zajmować się socyologia?

Mogło się zdawać niegdyś, iż socyologia uwzględnia tylko owe istoty złożone — ludy, narody, państwa — które mają historyę we właściwem znaczeniu tego wyrazu i których wielkość lub upadek stanowią budzące podziw epizody ewolucyi wszechludzkiej. Socyologia biologiczna zajmowała się tylko temi „ciałami“ społecznemi, które zdawały się rodzić i rozwijać na podobieństwo organizmów, chętnie pozostawiając w cieniu owe wszelkiego rodzaju asocyacye częściowe, niekiedy przelotne

i częstokroć dowolne, za pomocą których członkowie danego narodu zawiązują stosunki, trudniej bowiem stosować do nich przenośnie przyrodnicze.

W rzeczy zaś samej wszelkie asocyacye, tak ściślejsze, jak i obszerniejsze, przelotne i długotrwałe, dowolne i spontaniczne, powinny być przedmiotem uwagi socyologa. Syndykaty i armie, kluby i kościoły, rodziny i zgromadzenia akcyonaryuszów — wszystkie te grupy, przez swój układ, modyfikują uczucia i pojęcia zrzeszonych w nich osobników, a każdej z form owych grup odpowiadają pewne skutki swoiste.

Przedewszystkiem bowiem należy zdawać sobie sprawę z liczby i stosunków tych grup częściowych, jeżeli się chce rozklasyfikować naukowo owe wielkie twory historyczne. Ludy, narody i państwa są to jednostki syntetyczne, a natura tych całokształtów społecznych ściśle zależy od wzajemnych stosunków asocyacyi pierwiastkowych, mniej więcej licznych, które analiza socyologiczna w nich odkrywa. Gdy z pierwotnie rzadkich i wyraźnie odgraniczonych, stają się one liczniejszemi i wzajemnie się krzyżują, powiadamy, że *komplikacya społeczna* ich całości wzmaga się. Społeczeństwo bywa bardzo skomplikowane, gdy osobniki, które się w niem spotykają, zamiast należeć do jednej tylko grupy, mogą równocześnie wchodzić w skład znacznej ilości grup.

Jaki wpływ wywierać może tak pojęta komplikacya społeczeństw na ich idee o wartości ludzi?

* * *

Zapytajmy przedewszystkiem, czy historya świadczy o jakimkolwiek stosunku między wzrostem komplikacyi społecznej a postępem idei równości?

Najbardziej ustalonym rysem społeczeństw pierwotnych, którym właśnie brak pojęcia o swoistem prawie jednostki, jest brak zróżniczkowania a w następstwie brak komplikacyi społecznej.

Ażeby społeczeństwo było skomplikowanem, tj., ażeby w niem krzyżowały się grupy częściowe, potrzeba przedewszystkiem, aby ono było podzielone, tj., aby wyodrębniały się w niem grupy częściowe, nie masz bowiem krzyżowania się bez uprzedniego odgraniczenia.

Zapytajmy teraz, jakie są, pomimo różnic w poszczególnych gatunkach, naczelne cechy owej *gens*, którą historycy znajdują wszędzie w początkach naszej cywilizacyi? — Łączy ona w sobie wszystkie te funkcye, które zostaną później podzielone pomiędzy grupy specyalne.[1]) Społeczeństwa pierwotne są to całości zamknięte, a każda z nich pragnie sama sobie wystarczyć. Każda wytwarza sobie to, czego jej potrzeba, każda ma swych bogów własnych, którymi są jej przzodkowie. Idealna rodzina

[1]) Jestto jedna ze zdobyczy badań Fustel de Coulanges'a i Sumner Maine'a nad *Prawem Starożytnem*. Cf. cyt. dzieła Tönnies'a, Dürkheim'a, Simmel'a, Bücher'a itd.

starożytna jest zarazem państwem, kościołem, armią, warsztatem: ojciec jest równocześnie królem, kapłanem, wodzem i majstrem. Wskutek tego człowiek pierwotny może stosunkowo wyrabia więcej rozmaitych rzeczy, aniżeli nowożytny, ale wykonywa je wszystkie z jednymi i tymi samymi towarzyszami, w tych samych kadrach i pod rozkazami jednego i tego samego wodza. Jeżeli nie jest przykuty do jednego zajęcia, to w każdym razie jest związany z jedną asocyacyą. Twierdząc, iż znamienną cechą społeczeństw archaicznych jest brak społecznego podziału pracy pomiędzy wyspecyalizowane grupy, uznajemy równocześnie, iż osobniki, wchodzące w skład tych społeczeństw nie mogą jednocześnie należeć do grup różnorodnych.

Zapewne, nie widzimy, iżby tam, gdzie się podział pracy rozpoczyna, pojawiała się równość. Przeciwnie, gdy podział zajęć społecznych jest już ustalony, gdy pewna kategorya ludzi jest przeznaczona do porozumiewania się z bóstwami, inna do walki z nieprzyjaciółmi, trzecia do uprawy ziemi lub rękodzieł, wówczas to przecież rozpoczyna swe panowanie idea kastowej nierówności.

Inna to bowiem rzecz różniczkowanie, inna zaś komplikacya społeczna. Jeżeli społeczeństwo nie może być skomplikowanem, nie będąc uprzednio zróżniczkowanem, to nie da się to powiedzieć naodwrót, gdyż może ono zostać zróżniczkowanem, nie zostawszy skomplikowanem. To znaczy, iż ono może podzielić swych członków na sekcye wyraźnie odrębne, nie pozwalając żadnemu z nich

należeć równocześnie do kilku sekcyi. Społeczeństwo, któreby *a priori* zabraniało osobnikom wykraczania po za obręb grup, mogłoby się dzielić w nieskończoność, nie komplikując się nigdy. A zatem dlatego, że zróżniczkowanie społeczne współistnieje często z duchem przeciwnym równości, nie należy zaprzeczać stosunkom, które łączą ducha równości z komplikacyą społeczną: trzeba mnożenie się kół społecznych odróżniać od ich krzyżowania się.

Przyznać zresztą musimy, iż pierwsze najczęściej pociąga za sobą drugie. Koła społeczne nie mogą się mnożyć w nieskończoność i urozmaicać, nie krzyżując się w końcu. Im bardziej w danem społeczeństwie rośnie ich liczba i rozmaitość, tem więcej jest szans, iż jeden i ten sam osobnik zostanie pochłonięty przez kół kilka.

Gdy społeczeństwo jest podzielone na sekcye natury jednakiej, wewnątrz których prawie wszystkie potrzeby wziętych w kadry osobników mogą być zaspokojone, wówczas nie ma podstawy, aby osobniki przystępowały do kilku grup jednocześnie. Ale wyobraźmy sobie społeczeństwo złożone z grup wyspecyalizowanych, których organizacya jest skierowaną ku pewnym celom, jedne np. przeznaczone są do służby pewnym interesom ekonomicznym, inne mają czynić zadość pewnym aspiracyom religijnym albo upodobaniom estetycznym, a zrozumiemy, iż społeczeństwo takie z konieczności musi być skomplikowanem. W samej bowiem rzeczy, skoro cząstkowe asocyacye są o tyle już zróżniczko-

wane, iż zużytkowują ludzi tylko z pewnej strony i czynią zadość jednej tylko ich potrzebie, rzecz naturalna, iż ludzie ci, mając do zaspokojenia potrzeb więcej, należą do wielu asocyacyi. Połączenie w mej osobie celów rozmaitych daje się pogodzić z podziałem środków, za pomocą których w społeczeństwie *(société)* cele te się urzeczywistnia, tylko w ten sposób, że ja się zapisuję na wiele list równocześnie i należę do wielu „towarzystw" *(société)*. Dlatego też widzimy, jak na arenie cywilizacyi częstokroć pojawiają się ci sami figuranci, znikają i zjawiają się znowu, ale rozmaicie ugrupowani i zmieniając kostyumy, stosownie do sytuacyi. Jednostka społeczna może równocześnie wchodzić w skład wielu organizacyi.

Jestto jedna z donioślejszych różnic między specyalizacyą biologiczną a specyalizacyą społeczną. Podczas gdy postęp biologiczny, wyjąwszy objawy czysto przypadkowe, oddaje wyspecyalizowane komórki w służbę pewnemu organowi wyłącznie, postęp społeczny pozwala ludziom, dla zaspokojenia ich celów różnorodnych, brać udział w stowarzyszeniach rozmaitych. W społeczeństwach komplikacya idzie zazwyczaj w parze z różniczkowaniem. Jestto jeden z powodów, które nie pozwalają temu ostatniemu wywoływać koniecznie tych następstw sprzecznych z duchem równości, które mu przypisują.

I rzeczywiście, dzieje rozkładu państw starożytnych, który miał doprowadzić do pierwszego objawienia równości, są zarazem historyą ich rosną-

cej komplikacyi. Reformatorowie tych społeczności, należący zresztą najczęściej, jak Solon, Klistenes lub Serwiusz, z pochodzenia lub z zajęcia do więcej jak jednej grupy, reformatorowie ci systematycznie zaprowadzają w nich nowe podziały. Był to, jak się zdaje, najodpowiedniejszy sposób osłabienia ducha arystokratycznego: „Chcąc ugruntować porządek demokratyczny, powiada Arystoteles,[1]) należy postąpić tak, jak Klistenes w Atenach, tj. zaprowadzić nowe „tribus“ lub „fratriae“, zastąpić dziedziczne ofiary pewnych rodzin ofiarami przystępnemi dla wszystkich, pogmatwać, o ile to się da, wzajemne stosunki między ludźmi i zniweczyć wszystkie asocyacye dawniejsze“. W istocie, dla celów politycznych, wojskowych i ekonomicznych reformatorowie społeczeństw starożytnych, biorąc jako zasadę klasyfikacyi pochodzenie lub rzemiosło, miejsce zamieszkania lub bogactwo, bezustannie przerabiali materyał społeczny do tego stopnia, iż stosunki między jego pierwiastkami musiały się skomplikować.

To prawda, że usiłowania demokratów musiały dążyć ku temu, aby ostatecznie zniweczyć dawne kadry a nietylko skrzyżować je z nowymi, pragnęli oni bowiem nie pogmatwać dwa ustroje społeczne, a jeden zastąpić drugim. Ale wiadomo, iż taka substytucya, nagła i całkowita, jest niemożliwą. Historya nie zna podobnych zmian momentalnych.

---

[1]) Cyt. u Fustel de Coulanges'a, *La Cité antique*, str. 337.

Organizacye dawniejsze pozostają czas dłuższy pomięszane z nowemi; pomiędzy innowacyami a tradycyą następuje kompromis, którego następstwem jest komplikacya społeczna. Nowa ustawa np. utrzyma w sprawach religijnych znaczenie „komicyi“, których już nie uznaje w sferze politycznej. A po za tem, różnice usunięte przez ustawę tkwią jeszcze w zwyczajach i zdarza się, iż wspomnienie hierarchii ustawą zniweczonej przeżywa jeszcze całe stulecia. Podział na rodziny już urzędowo przestał mieć znaczenie dla organizacyi państwa starożytnego, a długi czas jeszcze osobniki jednej krwi objawiają przy pewnych uroczystościach tę świadomość swego pokrewieństwa.[1]) Tak samo i góral, którego census umieszcza w komicyach obok mieszkańca nadmorskiego, nie zapomina o miejscu swego pochodzenia i stosunkach, które tam zawarł.

W ten sposób w państwach zreformowanych społeczności terytoryalne raczej uzupełniają sobą społeczności rodzinne, społeczności oparte na cenzusie — społeczności terytoryalne, społeczności militarne — społeczności oparte na cenzusie, aniżeli się wzajemnie zastępują. Podziały współczesne, na mocy których jeden i ten sam obywatel równocześnie należy z rozmaitych stron do rozmaitych grup, są naturalnem następstwem podziałów kolejnych, którym państwa owe ulegały. Ich komplikacya wynika z szeregu rewolucyi.

---

[1]) Np. na uroczystości Apaturyi. Cf. Curtius, *Histoire grecque,* III, str. 494 i I, str. 286, 478.

Gdy sobie uprzytomnimy fakt, iż Rzym rozszerzył się bardziej od innych państw i to do tego stopnia, iż pochłonął prawie cały znany świat ówczesny, to zrozumiemy, że musiał on też być bardziej od nich skomplikowanym. Liczne ugrupowania, oficyalnie uznane albo tylko tolerowane, musiały być tu wynikiem nietylko czci dla dalekich przodków, ale i napływu współcześników ze stron najodleglejszych. Ze stowarzyszeniami pochodzenia tradycyjnego mieszały się tu asocyacye pochodzenia cudzoziemskiego. Jak opowiadają, więcej niż sześćdziesiąt rozmaitych plemion, zgromadzonych w Lyonie, zbudowało ołtarz dla Augusta.[1]) W ten sposób nowi „obywatele rzymscy“, wszelakiego pochodzenia, napełniali kadry społeczeństwa rzymskiego, nie zrywając jednak tem samem wszystkich węzłów łączących ich z rasą oraz krajem i zawsze jeszcze łączyli się w „ludy“, czczące jedno i to samo bóstwo. Cesarstwo rzymskie, owa wieża Babel ugrupowań różnorodnych, musiało też być świadkiem skrzyżowania się klasyfikacyi wszelkiej natury i daty.

Wiadomo zresztą, iż niezależnie od węzłów quasi — naturalnych, jak np. te, które tworzy sama przez się wspólność krwi lub zamieszkania, obywatele rzymscy dobrowolnie zadzierzgali wszelakiego rodzaju węzły społeczne dla celów przeróżnych i pod najrozmaitszymi pretekstami. Histo-

---

[1]) Strabon cyt. u Levasseur'a. *Histoire des classes ouvrières en France*, I, 21.

rya rozwoju kolegiów i sodalicyi daje nam tego dowód.

Prawda, że za cesarstwa, w chwili właśnie, gdy urabia się pojęcie prawa równego dla wszystkich, dostrzegamy zrazu usiłowania państwa w celu ograniczenia liczby stowarzyszeń częściowych. Z wyjątkiem Aleksandra Sewera prawie wszyscy Cesarze ponawiali dekrety w tym duchu, a z listów Trajana do Pliniusza wiadomo, jak się ich obawiali. Gajus, tłumacz opinii rządu, pisze, „iż bardzo niewiele przemawia za zezwoleniem na tego rodzaju związki“. — Ale, jak to się często przytrafia w historyi instytucyi prawnych,[1]) surowość ustaw jest tylko wskazówką siły zwyczajów, które one pragnęły usunąć: na co ustawa nie zezwala, to nieraz faktycznie posiada moc niezwyciężoną. Kolegia mnożyły się za cesarstwa bardziej, aniżeli za republiki, która dawała im wolność.[2]) Obok korporacyi zawodowych i przemysłowych, jak np. fabrykantów tkanin w Lyonie lub żeglarzy na Sekwanie, mnożą się związki mające na celu, wedle Digestów, „interes lub przyjemność członków“. Kolegia łączące sąsiadów jak np. Kapitolijczyków w Rzymie, krzyżują się z kolegiami, łączącemi ludzi jednego pochodzenia, jak np. kolegium negocyantów azyatyckich w Maladze. Napisy wskazują, iż nie tylko w Italii, ale i w Gallii, ale i na Wschodzie, wiele

---

[1]) Cf. Giraud, *Droit français au moyen âge* I, str. 190, — Flach, *Origines de l'ancienne France*, II, str. 35.

[2]) Boissier, *La religion romaine*, II, str. 250—290.

stowarzyszeń miało swą siedzibę przy jednej ulicy lub jednym placu. Znaczna ilość, a zarazem i różnorodność tych związków pozwala nam przypuszczać, iż jedno i to samo indywiduum należało do wielu stowarzyszeń. Cały szereg cesarzów, poczynając od Nerwy, usiłuje zabronić obywatelom należenia do kilku związków,[1]) widocznie było to w zwyczaju. W społeczeństwie tak starożytnem, a zarazem tak rozległem, jak cesarstwo rzymskie, komplikacya społeczna musiała być wielką.

Jest wielce prawdopodobnem, iż musi ona być jeszcze znacznie większą przy naszej cywilizacyi nowożytnej. Co prawda, nasze instytucye na pierwszy rzut oka nie dostarczają na to owego uderzającego dowodu, którego możnaby od nich oczekiwać. W większości państw nowożytnych liczba stowarzyszeń prawnie istniejących jest stosunkowo ograniczoną. Prawo posiadania, zawierania umów, stawania przed sądem przyznawane bywa stowarzyszeniom bardzo oszczędnie. Nasze ustawy, wzorem prawa rzymskiego, lubią mieć do czynienia tylko z osobnikami i z trudem uznają grupy za osoby moralne. Ale czy przynajmniej, niezależnie od tej zdolności prawnej, którą nadać może tylko urzędowe uznanie, istnieje zupełna swoboda zawiązywania stowarzyszeń? Na tem polu ustawodawstwo różnych krajów europejskich bynajmniej nie odznacza się jednostajnością.[2]) U Anglo-Sasów

---

[1]) P. Madwig, *L'État Romain*, III, str. 152.

[2]) P. *Pandectes françaises, nouveau répertoire*, IX, str. 424 sqq.

i Flamandczyków wolność stowarzyszeń jest jedną ze swobód „kardynalnych“, w Niemczech każde zgromadzenie jest pod nadzorem policyi, we Francyi zaś zebranie się dwudziestu osób bez uprzedniego zezwolenia władzy stanowi wykroczenie.

W rzeczywistości jednak, „gdyby chciano ścigać i rozwiązywać wszystkie stowarzyszenia, które funkcyonują bez upoważnienia władzy, musianoby ukarać połowę Francyi“.[1]) Zwyczaje ponad ustawami. Na przepis, który otwarcie sprzeciwia się naciskowi potrzeb społecznych, znajdzie się obejście albo musi on ustąpić z pola. Już reforma niektórych instytucyi w Stanach Zjednoczonych, w Anglii, Szwajcaryi, Bawaryi, dowodzi, iż wiele państw zamierza okazać się liberalniejszemi pod względem przyznawania osobowości cywilnej.[2]) We Francyi jurisprudencya łagodzi surowość kodeksu. Dla stowarzyszeń istniejących faktycznie dopuszcza ona byt faktyczny. Sąd kasacyjny przyznaje każdemu uznanemu stowarzyszeniu, jeżeli nie zdolność przyjmowania darów, to przynajmniej zdolność stawania przed sądem, — skąd wynika zdolność zawierania umów. Wiadomo, nakoniec, iż nowe ustawy ułatwiają tworzenie stowarzyszeń zawodowych. „Pod łącznem działaniem jurisprudencyi i nowszych ustaw stopniowo wszystkie stowarzyszenia uważane bywają za osoby cywilne. Wkrótce

---

[1]) P. Dareste, *La liberté d'association*, w *Revue des Deux-Mondes* z 15 października 1891.

[2]) Według Prins'a *L'organisation de la Liberté*.

stanie się jasnem, iż dawna zasada już się przeżyła i że należy ją zastąpić przeciwną zasadą osobowości używającej pełni praw.“ [1]) A zatem same nasze instytucye, pomimo swych pierwotnych tendencyi, świadczą o postępie sił społecznych, z któremi nie są w stanie walczyć. Państwa już nie zdołają powstrzymać rosnącego przypływu stowarzyszeń specyalnych. Rzut oka na nieprzezwyciężony rozwój *Trade-Unions'ów* w Anglii, *Gewerkverein'ów* w Niemczech i *Syndykatów* we Francyi wystarcza, aby przekonać każdego, iż wzrost asocyacyi jest jednym z charakterystycznych rysów naszego stulecia.

W każdym razie pamiętać należy, że wzrost ilości stowarzyszeń, jak to już zaznaczyliśmy, nie jest sam przez się dostatecznym dowodem ich interferencyi. Jest tedy może wśród nich pewna ilość takich, których cechę stanowi niejako pochłanianie osobników, wchodzących w ich skład, zakazywanie im, przynajmniej w praktyce, wszelkich stosunków społecznych ze światem zewnętrznym, przeciwdziałanie zatem komplikacyi społecznej w ogóle?

Czy do tego rodzaju stowarzyszeń nie należą właśnie owe grupy, których przyrost zaznaczyliśmy powyżej? *Trade-Unions'y*, *Gewerkverein'y*, *Syndykaty* są to związki zawodowe. Znaczna ilość i doniosłość stowarzyszeń opartych na interesach zawodowych cechuje naszą cywilizacyę współczesną,

---

[1]) M. Haurion, *Précis de Droit administratif et de Droit public général*, 3-cie wyd. str. 137.

w której dominuje postęp przemysłowy. Ale właśnie spólność zawodu narzuca „towarzyszom", obok identycznych interesów, też same uczucia, pojęcia i maniery, zwłaszcza w naszych czasach, przy obecnym stanie naszej organizacyi ekonomicznej, gdy zawodowa praca absorbuje wszystkie siły i cały czas pracowników, gdy zabiera człowieka całego. Czy nie należy się tedy obawiać, iż taki zawodowiec z konieczności pozostanie *unius societatis*, że coraz to trudniej mu będzie przystąpić do stowarzyszenia poza obrębem swej profesyi? — W tem znaczeniu rzecby można, iż przyrost grup zawodowych, czyniąc z dniem każdym coraz trudniejszą mięszaninę i skrzyżowanie pierwiastków społecznych, bynajmniej nie sprzyja postępowi komplikacyi społecznej a, przeciwnie, miałby postęp ten ograniczać.

Przyznać też trzeba, iż wymagania naszej organizacyi ekonomicznej, opartej na podziale pracy i zbyt często zamykającej człowieka w jego zawodzie, przeszkadzają rozkładowi „świadomości klasowej".

Zapytać jednak wolno, pomijając nawet wszystko, co może ograniczać te swoiste wymagania, czy rzeczywiście wszędzie i zawsze są one tak „wyodrębniające", jak to się podnosi? Czy nasza organizacya ekonomiczna zmusza osobniki do specyalizowania się całkowitego, jeżeli chcą się utrzymać? Zdarza się przecież, iż zmusza ona ludzi, gdy chcą się utrzymać, do oddawania się więcej niż jednemu zawodowi i w ten sposób czyni wyłom w owych ekskluzywnych grupach zawodowych. I nie należy

sądzić, że ta przynależność rzemieślników do kilku zawodów naraz jest zjawiskiem wyjątkowem i bez znaczenia. Według statystyków niemieckich[1]) około 5 milionów mieszkańców cesarstwa ma po kilka zawodów; więcej niż 3,500.000 robotników lub urzędników są zarazem rolnikami a ogółem w cesarstwie niemieckim nie mniej niż trzecia część robotników trudni się, obok swego zawodu głównego, jeszcze rzemiosłem dodatkowem. Zrodzona z nadmiernego podziału pracy ta „kumulacya funkcyi" towarzyszy zatem często ich specyalizacyi, jak gdyby na to, aby zneutralizować niektóre jej skutki.

Zresztą, jeżeli w wielu wypadkach nowoczesna organizacya ekonomiczna zmusza ludzi do równoczesnego wykonywania kilku zawodów, to bardziej jeszcze zniewala ich do kolejnej zmiany profesyi. Według spostrzeżeń nad robotnikami angielskimi, którzy zdają się szybciej od innych odczuwać wymagania systemu wytwarzania społecznego, pracownik idealny, pracownik przyszłości będzie zdolny do zmiany zawodu stosownie do zmian popytu.[2]) Marx zrobił uwagę, iż *różnostronność* (Vielseitigkeit) staje się dla robotnika coraz bardziej niezbędną. Ekonomiczny stan przemysłu sam przez się dąży do zastąpienia indywiduum tylko częściowo rozwiniętego i umiejącego przez całe życie spełniać tylko

---

[1]) Por Bücher, *Die Entstehung der Volkswirthschaft*, 2-e wyd., str. 252, 256.

[2]) P P. de Rousiers, *Un ouvrier patron en Angleterre* w *Revue de Paris* z 15. marca 1895. P. Marx, *Das Kapital*, 3-cie wyd., I, str. 503, 504.

funkcyę szczegółową (*Theil-Individuum*) osobnikiem rozwiniętym całkowicie, zdolnym do kolejnego wykonywania funkcyi rozmaitych. W tem znaczeniu powiedzieć można, iż sama wybujałość wielkiego przemysłu „mobilizuje“ pracownika, a ta ruchliwość, obok różnorodności wykonywanych zawodów, nie pozwala mu zamknąć się wyłącznie w granicach jednej tylko prupy profesyonalnej.

Zresztą zapoznawalibyśmy w wysokim stopniu cechy, które cywilizacya nadaje, tak potrzebom ludzi, jak ich działalności, gdybyśmy sądzili, iż dla życia społecznego mają doniosłość tylko asocyacye natury ekonomicznej. Człowiek już nie pozwala zamknąć się tylko w swym zawodzie. Nawet ci, którzy po postępach industryalizmu spodziewają się restauracyi organizacyi korporacyjnej, zgadzają się, iż nowożytna korporacya nie będzie w stanie wzorem dawniejszej, pochłonąć całego osobnika.[1]) W coraz to większej mierze asocyacye częściowe, wyspecyalizowane, utworzone z pewnym określonym celem i wymagające od swych członków tylko takiej działalności, która odpowiada temu celowi, zastępują asocyacye całkowite i zachłanne.[2])

Członkowie cechów średniowiecznych nie bez racyi nazywali się braćmi, bractwo bowiem nie jest związkiem, rozmyślnie z pewnym celem zawartym. Jestto związek nieprzerwany, ogarniający człowieka

---

[1]) P. Prins, *op. cit.* passim.

[2]) Poglądu takiego broni Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, tom I i cf. str. 450, 653, 904 etc.

ze wszystkich stron. Cech jest zarazem stowarzyszeniem religijnem, które każe odprawiać msze na cześć swego patrona, — stowarzyszeniem świeckiem, urządzającem uroczystości i bankiety, — stowarzyszeniem wzajemnej pomocy, przychodzącem z pomocą swym członkom w razie choroby, kradzieży lub pożaru, — stowarzyszeniem obrony prawnej, które ściga tych, co obrazili jego członków, — nakoniec, stowarzyszeniem moralnem, posiadającem cenzorów, nakazujących poszanowanie dla obowiązków względem towarzyszy i obowiązków zawodowych.[1]) Do cechu człowiek należy cały: rzemiosło określa prawa i obowiązki, wierzenia i zwyczaje; z jednymi i tymi samymi towarzyszami pracuje się i jada, modli i bawi. Towarzysz nowoczesny nie mógłby być do tego stopnia niewolnikiem swej profesyi. Na ogół udoskonalenie działalności społecznej pociąga za sobą, obok pomnożenia liczby stowarzyszeń, ograniczenie wymagań każdego z nich zosobna.

Najdoskonalszym organizmem jest taki, który bywa w stanie wykonywać najwięcej czynności najrozmaitszych i dla wykonania każdej wprawiać w ruch tylko mięśnie niezbędne. Tak samo i w społeczeństwie wysoce cywilizowanem, coraz to więcej jest asocyacyi, ale każda z nich dąży do ścisłego sprecyzowania swego celu i wymaga takiej tylko cząstki działalności indywidualnej, która jest dla niego bezpośrednio niezbędną. Pisarze nowo-

---

[1]) G i e r k e, *op. cit.*, I, str. 225—230.

cześni mają skłonność do roztrząsania celu, dla którego powstały wszelakie asocyacye, nie wyłączając państwa, a w następstwie do wymierzania im pewnej ściślej określonej swobody działania. Z rozwojem cywilizacyi nabierają przewagi asocyacye „celowe“, dobrowolne i oparte na umowie, a żadna z nich nie zabrania swym członkom należeć równocześnie do innych. Rozmaitość wzrasta równocześnie z ilością. Już nietylko interesa ekonomiczne, ale i pobudki polityczne, religijne, moralne zewsząd powołują do życia związki, sekty i stronnictwa. Zamiast być zamkniętym w jednem tylko stowarzyszeniu, ekskluzywnem i zazdrośnem, które, zadowalając wszystkie jego potrzeby, pochłaniałoby równocześnie całą jego działalność, człowiek ma dostęp do wielkiego mnóstwa asocyacyi i poświęca każdej z nich tyle działalności, ile jej potrzeba.

Że powyższą konkluzyę trudno poprzeć argumentami statystycznymi — każdy łatwo zrozumie. Tylko stowarzyszenia ekonomiczne posiadają należytą statystykę. W większości innych prowadzenie statystyki albo okazuje się niemożliwem, albo uznanem zostało za bezużyteczne. Co do niektórych rodzajów stowarzyszeń da się udowodnić wzrost ich ilości, np. stowarzyszeń naukowych[1]) albo do-

---

[1]) Por. *Le Journal de la Société de Statistique de Paris*, kwiecień 1897 i *Annuaires de la Charîté*. W niedawno ogłoszonym artykule (*Revue Universitaire*, 15 grudnia 1898 r.) Jullian, komentując wiadomości dostarczone przez *Komitet*

broczynnych.[1]) Dzięki zezwoleniu, po które stowarzyszenia muszą zwracać się do prefektury, można w poszczególnych departamentach skonstatować wzrost ilości zawiązanych stowarzyszeń. Ale i przy takich badaniach, nawet na większą skalę, uszłaby naszej uwagi większa część tych asocyacyi, w których stanowimy punkta skrzyżowania.

Należy bowiem pamiętać, iż znaczna liczba stowarzyszeń, do których należymy, i to nie najmniej wpływowych, nie posiada ani statutu, ani aktu powstania. Stoi tu np. na pierwszem miejscu rodzina i ojczyzna; należy się do nich mimowoli i bezwiednie ulega się ich wpływowi. Wiele stowarzyszeń bezimiennie i, że tak powiemy, w cieniu i milcząco snuje sieć swą dokoła nas. Prowincya, z której pochodzę, „świat“, w którym żyję, publiczność, która czytuje ten sam, co ja, dziennik, — to grupy, kładące wyraźnie swe piętno na mojem postępowaniu, na mych gustach i pojęciach, ale grupy te nie są urzędownie ukonstytuowane, żyją bez oficyalnego zezwolenia i uszły uwagi statystyki.

---

prac historycznych i naukowych (przy Ministerstwie oświaty) i dotyczące wzrostu liczby stowarzyszeń naukowych, w następujących słowach potwierdza to, co rzekliśmy wyżej: »Najwyraźniejszem i zarazem najpowszechniejszem zjawiskiem społecznem w XIX stuleciu i w naszym kraju jest nieprzerwany postęp wolnych stowarzyszeń. Ażeby skonstatować w historyi fakt podobny i o przyczynach prawie identycznych, należy sięgnąć aż do początków cesarstwa rzymskiego.«

[1]) Mogliśmy w tej mierze zebrać dane tylko co do dwóch departamentów: Côtes-du-Nord i Basses-Pyrénées.

Zresztą, gdyby ostatnia była nawet w stanie zarejestrować wszystkie grupy istniejące w Europie nowożytnej, nie stanowiłoby to jeszcze bezpośredniego dowodu dla naszej tezy, która twierdzi nietylko, iż liczba stowarzyszeń rośnie, ale, że się one krzyżują. Ażeby zaś tego dowieść statystycznie, należałoby przy spisach ludności zapytywać obywateli, a ci ostatni powinni być w stanie udzielać odpowiedzi nietylko o swych zawodach, ale i o wszystkich grupach, do których należą.

Tego rodzaju wiadomości, których zebrać niepodobna, może chyba do pewnego stopnia zastąpić odwołanie się do doświadczenia osobistego. Niech każdy, o ile to w jego mocy, drogą niejako socyologicznego obrachunku sumienia, zda sobie sprawę z wszystkich stowarzyszeń, wielkich i małych, starych i nowych, spontanicznych i dobrowolnych, do których z jakiegokolwiek tytułu należy i za pomocą których znajduje się w stosunkach wyraźnych lub milczących, czynnych lub potencyalnych ze stowarzyszonymi najrozmaitszymi, niech ten splot najróżnorodniejszych łańcuchów porówna z więzami luźnemi człowieka pierwotnego, zamkniętego w swym klanie, — a zrozumie, iż owemu postępowi naszej cywilizacyi, który nas pociąga w kierunku równości, towarzyszy zarazem wzrost komplikacyi społecznej.

* *
*

Teraz należy wyjaśnić psychologicznie, w jaki sposób ta komplikacya społeczeństw może przyspieszyć postęp równości.

Forma społeczna, której byt realny ustaliliśmy, może przedewszystkiem wywierać na ruch pojęć wpływ pośredni za pomocą innych form społecznych, przez nią wywołanych i pod względem wpływu już nam znanych. Czy nie przyczynia się ona tedy do zmodyfikowania bądź ilości, bądź jakości jednostek społecznych w kierunku przychylnym równości?

Prawdopodobna to naprzykład rzecz, iż naród, w którym mieści się i żyje razem największa liczba najrozmaitszych grup, obejmować będzie, *caeteris paribus*, większą ilość osobników, aniżeli klan, nie tolerujący żadnego cząstkowego stowarzyszenia. Im zaś bardziej te różne grupy będą się krzyżować, tem więcej też będzie szans, że między zgromadzonymi osobnikami stosunki będą się mnożyć, tj. gęstość społeczna będzie wzrastać. Możnaby rzec zatem, iż komplikacya społeczeństw, powodując normalnie wzrost ich gęstości, pośrednio przygotowywa je do ustroju demokratycznego.

Zapytać należy w dalszym ciągu, czy owa komplikacya nie prowadzi w rezultacie do zatarcia różnic kolektywnych a pomnożenia odmian indywidualnych? Zawiązując bowiem w grupie trzeciej stosunki stałe między członkami dwóch grup różnych, przyczynia się do ich asymilacyi, skłania ich do podania sobie rąk ponad zaporami, które ich dzieliły dotychczas, i wywołuje między ludźmi

dotąd sobie obcymi, cechy podobne. Z drugiej zaś strony przez to właśnie, iż czyni indywiduum punktem przecięcia się kół bardzo licznych i rozmaitych, wpływa na wyodrębnienie jego osobowości od innych. Według Simmel'a,[1]) jak indywidualność rzeczy wzrasta w stosunku do ilości pojęć, w których ona bierze udział, tak samo i oryginalność osobników rośnie w miarę wzrostu ilości grup, do których one należą. Indywidua takie stają się wyjątkowemi syntezami, niejako rozdrożami grup, nie powtarzającemi się absolutnie dwa razy. — W ten sposób komplikacya społeczna, przyczyniając się do wyrafinowania różnic a zarazem i do rozszerzenia podobieństw, prowadziłaby pośrednio, z powodów, o których mowa była wyżej, do równości.

Należy jednak zdać sobie sprawę z tego, co do zanalizowanych już wpływów dodają cechy swoiste tej formy społecznej, którą tylko co określiliśmy.

Jeżeli podobieństwa powstające między osobnikami, niegdyś podzielonymi na masy zupełnie różne, pomagają wytworzeniu się idei o prawach ludzkości, rozszerzają bowiem „świadomość gatunku“, to komplikacya stowarzyszeń tych osobników pracować będzie w tym duchu w sposób jeszcze bardziej bezpośredni, rozszerzając samo pojęcie społeczeństwa. Grupa, której członkom wolno jest

---

[1]) *Ueber sociale Differenzierung.* Cały rozdział (str. 100 do 116) poświęcony jest krzyżowaniu się kół społecznych.

wchodzić w skład mnóstwa innych, będzie z reguły mniej ekskluzywną i mniej zazdrosną, aniżeli grupa, której członkowie, niby więźniowie, nie utrzymują żadnych stosunków na zewnątrz. W środowisku, w którem spotykają się przedstawiciele tylu stowarzyszeń rozmaitych, łatwiej zrodzi się idea prawa powszechnego, wyższego ponad ciasne prawa stowarzyszeń poszczególnych. Rozmaitość korporacyi, w skład których wchodzą osobniki, zmniejsza w tych ostatnich ciasnotę ducha korporatywnego.

Zadanie wielkich grup międzyspołecznych, jakikolwiek zresztą będzie ich cel oraz ich pochodzenie, jakimkolwiek służą one interesom lub uczuciom, polega na takiem pogłębieniu idei społecznych. W tem znaczeniu rzec można, iż humanizm Odrodzenia, tworząc przez zamiłowanie sztuk i nauk cenny łącznik między ludźmi ras i zawodów rozmaitych, przygotował grunt pod pojęcie osobistości ludzkiej.[1])

Pod tym względem handel, obracając się ustawicznie wśród sfer sobie obcych i nawiązując między niemi całą sieć stosunków skomplikowanych, zasługuje na nazwę niszczyciela owego ducha, który ożywiał społeczności starożytne.[2]) Pod tym również względem wielkie religie bojujące, nie bacząc na wszelkie granice, stawiały wspaniałe pomniki

---

[1]) P. Burkhardt, *op. cit., passim.*

[2]) Courcelle-Seneuil, w przedmowie do *Ancien Droit* S. Maine'a.

idei ludzkości. Wschód, którego cechę stanowi pomięszanie większości owych społeczności, rozróżnianych na zachodzie, a zwłaszcza identyfikowanie agregatów politycznych z agregatami religijnymi, jest wskutek tego mniej zdatnym do zrozumienia idei o prawach człowieka.

Kto zaś żyje, przeciwnie, w owej naszej skomplikowanej cywilizacyi nowoczesnej, kto jest przyzwyczajony do napotykania wielkiej liczby osobników najrozmaitszych w jednych i tych samych stowarzyszeniach i, odwrotnie, jednych i tych samych osobników w wielkiej liczbie najrozmaitszych stowarzyszeń, ten jest skłonny do wyobrażania sobie owej liczby i rozmaitości jako zdolnych do powiększania się w nieskończoność i z łatwością może wyobrazić sobie, ponad temi grupami rzeczywistemi, grupy możliwe i bez wstrętu dochodzi do pojęcia o jakiemś rozległem społeczeństwie idealnem, obejmującem jako członków wszystkich ludzi, nie bacząc na to, do jakich zresztą społeczeństw cząstkowych ci ostatni mogliby równocześnie należeć.

Komplikacya społeczeństw zmniejsza ich charakter gnębiący jednostkę w sposób bardziej jeszcze bezpośredni, aniżeli ich charakter ekskluzywny i pomaga osobnikowi do zostania ogniskiem prawa. Dana zbiorowość z większym trudem jednostkę pochłonie, gdy inne zbiorowości ubiegają się o to samo, a przy tym konflikcie równoważących się władz wolność indywidualna może swój byt zachować. Tem się tłumaczy np. owo balansowanie,

którego obraz daje nam historya kompetencyi sądowej w wiekach średnich. Widzimy tu, jak osobniki należące do pewnego okręgu sądowego kolejno powołują się na powagę to praw zwanych osobistemi, to praw zwanych terytoryalnemi[1]); gdy są w ręku pana, odwołują się do króla, gdy zaś w ręku króla, odwołują się do pana. Usiłują one jedną władzą zrównoważyć drugą, pan bowiem wyłączny, czy indywidualny, czy zbiorowy, rychło staje się tyranem. Wszędzie, gdzie społeczeństwu brak komplikacyi, ciąży ono na jednostce z większą siłą.

Rzecz godna uwagi, iż w państwach absolutnych kościół najczęściej miewa najwyższą władzę w kraju i zlewa się w jedno z państwem, a równocześnie mieszkańcy tracą możność odwoływaania się od władzy rządzącej do jakiejś instancyi innej i ukrycia przed tą władzą cząstki swej indywidualności, którą im nieraz zapewnia niezależność kościoła od państwa.[2]) Zapewne, kościół katolicki nieraz może oddawał swą organizacyę na usługi absolutyzmu, nieraz popierał go swymi dogmatami. Ale od wyraźnych zamiarów oraz idei pewnej asocyacyi należy odróżnić skutki, które ona wywołuje samem swem istnieniem, samą swą obecnością w łonie danego narodu. Tworząc obok asocyacyi świeckich nowe stowarzyszenie, kościół katolicki powołał do życia formę społeczną przychylną liberalizmowi.

---

[1]) P. Flach, *Origines de l'ancienne France*, tom I., *passim*.

[2]) P. A. Leroy-Beaulieu, *L'Empire des Tsars*, III, str. 82.

Przeciwstawiając dobroczynnemu wpływowi katolicyzmu zgubny wpływ islamu, Guizot czyni słuszną uwagę, iż: „despotyzm, który zdaje się być nieodłącznym od cywilizacyi mahometańskiej, powstał z tej jedności władzy świeckiej i duchownej, z pomięszania autorytetu moralnego z siłą materyalną“.[1]) Mnogość zasad, przeciwnie, cechuje naszą cywilizacyę.[2]) Krzyżuje się tu i splata wiele organizacyi i jestto może jedna z przyczyn, dla których wyzwolenie człowieka stać się musiało specyalną misyą społeczeństw zachodnich.

I w samej rzeczy mnożenie się stowarzyszeń, jakiejkolwiek będą one natury, jest przyczyną oswobodzenia. Jednostka, pozostawiona siłom własnym, nie mogłaby bezwątpienia wystąpić wobec zbiorowości ze swem prawem. Ale należąc równocześnie do wielu zbiorowości, mogła ona każdej z nich przeciwstawić opór innych. Z pomnożenia się zależności powstała jej niezależność.

Zresztą komplikacya społeczna powiększa nietylko istotną potęgę jednostki, ale także, i to zwłaszcza — jej pożądania. Jest ona, jakby stworzona na to, aby uwypuklić swoistą wartość osobnika.

Gdy ten ostatni należy tylko do jednego stowarzyszenia, to należy doń całą swą istotą. Zbiorowość ta kształtuje jego pojęcia i daje mu nakaz do czynów. Jego indywidualność rozpływa się

---

[1]) Guizot, *Histoire de la Civilisation en Europe*, str. 79.
[2]) *Ibidem*, 2 leçon.

w masie, a szacunek, jaki osobnikowi okazują, mierzy się wartością grupy, której on jest lennikiem. Przeciwnie, gdy rozmaite strony jego osobowości występują w stowarzyszeniach rozmaitych, wówczas umysł nie tak już łatwo sklasyfikuje go odrazu i raz na zawsze. Z większą już trudnością da się wówczas między wartością osobnika a uznaną wartością danej zbiorowości ustalić owa solidarność, która nam przeszkadza, zgodnie z wymaganiami równości, oddać każdemu to, co mu się osobiście należy.

Gdy zwłaszcza grupy, w skład których wchodzi osobnik, zmieniły się, gdy, dalej, mamy poczucie, iż mogą się one zmieniać i nadal, wówczas coraz bardziej uczuwamy potrzebę dokonywania oceny jednostki samej w sobie, oraz samej dla siebie. Boutmy, opisując ewolucyę wolności wyborczej w Anglii, wykazuje,[1]) dlaczego „to prawo nie może już oprzeć się na starodawnych korporacyach, zbyt często przerabianych i przykrawanych. Trzeba zstąpić niżej i oprzeć je ostatecznie na osobniku, jedynej wśród tej ruiny i ciągłej przeróbki indywidualności zbiorowych — istocie opornej i niewzruszonej“. Przez komplikacyę społeczną „osobnik występuje na pierwszy plan sceny, podczas gdy dawniejsze osoby moralne, które go niegdyś pochłaniały, znikają, jak cień, wobec tej jedynej postaci wysuwającej się na czoło“.

---

[1]) *Le developpement de la Constitution et de la Société politique en Angleterre*, str. 347.

Łatwo zresztą dostrzedz, w jaki sposób komplikacya społeczna bezpośrednio zwalcza owo pojęcie klasowości, od urodzenia wrogie ideałowi równości. Gdy mnożą się stosunki między członkami grup niegdyś wyraźnie oddzielonych, nie mogą też długo już utrzymać się przy życiu objawy szacunku lub pogardy dla zbiorowości; system uświęconej hierarchii rozpada się i chybia celu, gdyż klasy uległy pomięszaniu.

Tem się tłumaczy pożytek, który przynosi demokracyi każdy wypadek lub instytucya, wywołujące pogmatwanie rozmaitych stanów w społeczeństwie. Nieraz to już wykazywano, iż wyprawy krzyżowe zachwiały ustrojem feudalnym,[1]) gromadząc w jednej armii, zdążającej do jednego celu, panów, mieszczan, chłopów, słowem ludzi wszelakiego stanu i z najprzeróżniejszych prowincyi. Z tego samego wychodząc stanowiska, słusznie podnoszono dobroczynny wpływ w Anglii owych „sądów hrabstw", które łącząc całą ludność miejscową, szlachtę i włościan, lud miejski i wiejski, przyspieszyły zlanie się rozmaitych pierwiastków narodu angielskiego. To samo da się zastosować i do parlamentarnego ustroju Anglii, który, łącząc po dwa stany w swych dwóch izbach, przeciwdziałał duchowi kastowemu.[1]) Stany uprzywilejo-

---

[1]) Cf. Imbart de la Tour, *L'Évolution des Idées sociales an moyen âge* w *Comptes rendus de l'académie des sciences morales et politiques*, 1896, II, str. 425. — Aug. Thierry przypisywał również we Francyi asocyacyom, wywołanym przez Ligę, pewien wpływ na zbliżenie się klas.

wane dobrze zdają sobie sprawę ze skutków takiego połączenia, chcąc uratować bowiem swój urok i utrzymać się na pewnej odległości, najczęściej zalecają swym członkom, aby się nie wdawali z innymi stanami: kto przestaje z niższym, ten sobie ubliża. Gdy stałe i uregulowane przez zwyczaje stosunki gromadzą w salonach XVIII wieku szlachtę obok kmieci, zbliża to nieznacznie obie warstwy i tą właśnie drogą życia towarzyskiego, bardziej jeszcze być może, aniżeli przez swe teorye, wielcy nasi pisarze przygotowali postęp idei równości. Pod tym względem słusznem jest twierdzenie, iż koszary lub licea, w których ocierają się ludzie wczoraj jeszcze nietylko geograficznie, ale i społecznie dalecy, są szkołami demokracyi. Wszystko, co krzyżuje grupy, gmatwa zarazem różnice klasowe i zniewala umysł do pomijania ich przy mierzeniu swoistej wartości osobników.

Zauważy ktoś może, iż chociażby te krzyżujące się asocyacye były najrozliczniejsze, w każdej z nich istnieje zazwyczaj pewna hierarchia stopni i stanowisk społecznych, wyższych i niższych. Może się tedy zdarzyć, iż jeden i ten sam człowiek zajmować będzie w asocyacyach bardzo różnych, politycznych lub religijnych, towarzyskich lub ekonomicznych — jeden i ten sam stopień. W licznych kombinacyach zachowa on zawsze ten sam numer porządkowy, zawsze będzie naczelnikiem lub zawsze szeregowcem. Czyż można tedy twierdzić, iż mnogość grup, w skład których

wchodzi dany człowiek, dąży do zrównania go z innymi ludźmi? Czy w tym wypadku nie bylibyśmy raczej *a priori* skłonni sądzić o wartości osobnika nie na podstawie jego czynów, ale na mocy stanowiska, które mu już z góry zdaje się być przeznaczone we wszystkich stowarzyszeniach i, nie czekając na wynik doświadczenia, uznawać go za godnego szacunku lub pogardy, stosownie do wysokości stopnia wszędzie przezeń zajmowanego? — Należy przyznać, iż często jedna i ta sama godność trzyma się człowieka w najprzeróżniejszych grupach i, powiedzieć można, iż ze zmianą grupy, nie zmienia on klasy. W tym wypadku komplikacya społeczna pozostawiłaby hierarchię nienaruszoną.

W każdym razie, im krzyżujące się stowarzyszenia są liczniejsze, tem więcej jest prawdopodobieństwa, iż znajdą się w ich liczbie takie, które z zasady liczyć się nie będą z poprzedniemi godnościami osobnika, a nawet sprzeciwią się takiemu importowaniu stanowisk.

Chrześciaństwo, naprzykład, w zasadzie równą wszystkich wiernych mierzy miarką. Królestwo niebieskie nie liczy się z różnicami ziemskiemi, a u wrót kościoła zbyć się należy wszelkich zaszczytów ludzkich. Bóg jedyny jest tak wielkim, iż w jego oczach najwięksi ziemianie nie różnią się od najmniejszych. Widzi on tylko dusze, a tysiąc razy droższą mu jest dusza pobożnego pastucha, aniżeli dusza zepsutego króla. Takie ukorzenie wszystkich ludzi przed ową potęgą nieskończoną

równało się poniżeniu potęg ziemskich, walczących o uznanie i poszanowanie. Pojęcie o stosunkach łączących stworzenia z Bogiem stawało się w ten sposób zdolnem do wywołania przewrotu w pojęciu o stosunkach tych istot między sobą. Powoływało ono do życia asocyacyę duchową, która, acz idealna tylko, swoistą formą i stanowiskiem wśród innych stowarzyszeń miała ludzkość wdrożyć do praktykowania równości.

Drogami wielce odmiennemi sprowadza analogiczne skutki handel. W stosunkach ekonomicznych liczą się nie z „jakością“ ludzi, ale, nie bacząc na klasę, do której ci ostatni należą, z ilością pieniędzy, którą oni w zamian za towar dać mogą. To właśnie miał na myśli Ihering, wygłaszając swój paradoks, iż: „pieniądz jest wielkim apostołem równości“.[1]) Marx ze swej strony powiada: „Pieniądz, w którym znikają wszystkie jakościowe różnice między towarami, jako niwelator radykalny, z kolei zaciera wszystkie różnice między ludźmi“.[2]) Na targu stają naprzeciw siebie tylko dwaj przedstawiciele zamiany i na chwilę zapomina się o rasach, narodowościach, religiach, — słowem, o wszystkiem, co ludzi odróżnia.

Prawda, że w niektórych wypadkach, to zapomnienie bywa niezupełnem. W niektórych krajach wschodnich nie kupuje się niczego od żyda. We Francyi, po roku 1870-tym, na wystawach nie-

---

[1]) *Zweck im Recht*, I, str. 229.

[2]) *Das Kapital*, 3-cie wyd., str. 105.

których sklepów podobno bywały napisy: „nie sprzedaje się Niemcom“. Zdaje się także, iż Amerykanie, pragnąc się zemścić za stanowisko, jakie prasa francuska zajęła w czasie wojny z Kubą, zamierzali „bojkotować“ nasz handel. Ale normalny bieg spraw prędko bierze górę nad takimi przypadkowymi wyjątkami. Normalnie, przez sam akt wymiany zaciera się wszelkie różnice jakościowe. Jest tedy rzeczą naturalną, iż społeczenstwa, w których te akty nie są już, jak w starożytności, wypadkami stosunkowo wyjątkowymi, szczególnymi i quasi-uroczystymi, a mnożą się z każdą chwilą i na wszystkich punktach, iż społeczeństwa takie nabierają więcej od innych skłonności do pomijania przyjętej klasyfikacyi społecznej. W samej rzeczy, w epoce, gdy klasyfikacya ta była jeszcze mocno żywotną, pewne dążenie do równości daje się nasamprzód zauważyć w miastach handlowych. W początkach epoki nowożytnej torują drogę wolności owe wielkie prądy handlowe, które przebiegają miasta włoskie i nadreńskie.[1]) „Prawo targowe“ *(droit du marché)* nie liczyło się z żadnemi różnicami urodzenia i może dlatego właśnie, iż prawo miejskie powstało z owego prawa handlowego, powiedziano o powietrzu miast, iż czyni ono ludzi jednako wolnymi: »*Städtische Luft macht frei*«.[2])

---

[1]) Cf. *Histoire générale* (Lavisse et Rambaud), II, str. 420.

[2]) Cf Sohm, *Die Entstehung des deutschen Städtewesens*, str. 15, 81. Bücher, *op. cit.*, 2-gie wyd., str. 92.

Zresztą, ażeby krzyżowanie się asocyacyi pomagało postępowi idei równości, nie potrzeba koniecznie, iżby jedno z krzyżujących się stowarzyszeń było wrogiem wszelakiego rodzaju hierarchii. Wystarczy, gdy hierarchie owych stowarzyszeń różnią się pomiędzy sobą, gdy nie są równorzędne i jednego kierunku, gdy zatem jedna niekiedy niweczy układ drugiej.

A staje się to coraz prawdopodobniejszem w miarę, jak z liczbą krzyżujących się stowarzyszeń rośnie ich rozmaitość. Gdy bowiem różnią się one rzeczywiście swą naturą oraz swymi celami, a więc i tem, czego żądają od osobnika, rzadko się zdarza, ażeby ci, którzy są pierwszymi w jednej asocyacyi, byli nimi również i w innej, a taka niestałość miary szacunku społecznego burzy hierarchię stanowisk i przy szacowaniu każe uwzględniać nie klasę, a indywiduum.

Tak np. w Rzymie pierwotna hierarchia oparta na religii rodzinnej zachwianą została w dniu, gdy syn, mając sobie powierzoną pieczę nad interesami państwa, nakazywał dla siebie szacunek starcom i mógł — idąc w otoczeniu liktorów, wymagać pozdrowienia nawet od swego ojca. Z tej samej przyczyny niewiele instytucyi mogło się więcej przyczynić do podniesienia stanu niewolnika, co kolegia za cesarstwa. Nietylko bowiem pozwalały mu one wyjść za obręb rodziny, w której dotychczas był surowo zamknięty, ale także i przekroczyć zwykłe swe stanowisko i gdy został mianowany skarbnikiem lub przewodniczącym, panować, choćby

na czas krótki, nad ludźmi wolnymi. A ileż godności przybyć musiało takiemu niewolnikowi, który choćby na godzin kilka wdział na się szatę urzędnika?[1]) To nam tłumaczy ową chciwość, z jaką wyzwoleńcy, pragnąc wznieść się w opinii, poszukiwali wszelkiego rodzaju odznak; niższy bowiem, któremu pod pewnym chociażby względem przyznaje się jakąś wyższość, musi być wkrótce poczytywany za równego.

Tak samo i później, hierarchia kościoła chrześciańskiego, dopuszczając niewolników do zakonów i mianując ich niekiedy pasterzami ludzi wolnych, pośrednio pracowała nad zrównaniem stanów.[2]) Za naszych czasów administracya angielska w Indyach wschodnich podkopuje tam ducha kastowości nietylko przez to, iż zbiera w swych szeregach ludzi wszelkich kast, ale także i zwłaszcza tem, że pozwala członkom kast poczytywanych za niższe, zajmować w hierarchii stopnie wyższe od innych, jeżeli zasłużyli na to swem uzdolnieniem urzędniczem.[3]) Salony wieku XVIII-go torują drogę idei równości ludzkiej nietylko przez to, iż gromadzą i mięszają arystokracyę z przedstawicielami literatury, ale i tem, iż wielbiąc inteligencyę ponad wszystko, pozwalają ludziom niższego stanu nagrodzić braki urodzenia wyższością talentu. W kró-

---

[1]) Boissier, *op. cit.*, II, str. 286, 294, 322.

[2]) F. de Coulanges, *L'Alleu et le Domaine rural*, str. 299.

[3]) Sénart, *Le castes dans l'Inde*, w *Revue des Deux-Mondes*, 1894, I, str. 635.

lestwie ducha i znajda może być królem. Słowem, różnorodność stanowisk społecznych, które jednostka zajmuje w grupach bardzo rozmaitych bywa umysłowi ludzkiemu pomocną w jego powolnym wysiłku na drodze odzwyczajenia się od mierzenia wartości osobistej stanowiskiem społecznem.

A skutek bywa naturalnie jeszcze wydatniejszy, gdy z różnorodnością stanowisk zajmowanych przez jedno i to samo indywiduum równocześnie łączy się różnorodność jego stanowisk kolejna.

Ruchliwość fizyczna, pozwalająca ludziom przebiegać na terytoryum z jednego punktu na drugi, jak wiemy, sprzyja szerzeniu się równości. Tembardziej sprzyjać temu będzie owa ruchliwość specyficznie społeczna, dzięki której ludzie wspinają się i zstępują po rozmaitych szczeblach drabiny społecznej. Odległości między temi ostatniemi zdają się niby skracać, im częściej się je przebywa. Człowiek podnoszący się do klasy wyższej podnosi wraz z sobą i tę klasę, do której poprzednio należał; jego zaszczyty spływają i na nią. Dlatego to fantazya ludu lubi nieraz przypisywać ludziom wielkim niskie pochodzenie, twierdząc, iż niejeden król był dawniej pastuchem i przechowywał w kryjówce pałacu swój kij i strój pastuszy. Gdy niski urzędnik handlowy zostaje prezydentem ministrów albo syn bednarza naczelnym wodzem, to fakta podobne, naruszające zwykły bieg życia, muszą działać na umysły i łamać dotychczasowe przesądy arystokratyczne. Do upadku tych ostatnich

przyczynia się bowiem wszystko, co wzmaga ruchliwość społeczną.

Ekonomiczny ustrój naszych społeczeństw znajduje tu nowe pole do popierania idei równości. W epoce, gdy główne bogactwo stanowiła własność ziemska, te same rodziny posiadają zazwyczaj te same dobra, wielcy w społeczeństwie są zarazem bogaczami, każdy pozostaje na swem stanowisku, a hierarchia społeczna jak gdyby skamieniała. Słusznie też zauważono, iż zwierzchnictwo feudalne zależy od własności; jakość posiadanego gruntu określała stanowisko człowieka. Ale weźmy zamiast tego ustroju sennego iście febryczną ruchliwość naszego handlu: nadmiar produkcyi, bezustanny obieg towarów, raptowne zwyżki i zniżki cen, — a w tym wiecznym ruchu wszelakich wartości, fortuny rosną i znikają w mgnieniu oka, coraz to inni ludzie dobijają się najwyższych stanowisk i, jak powiada Boutmy,[1]) „we wszystkich społeczeństwach wzrost bogactwa ruchomego, tej masy nieograniczonej i dostępnej dla wszystkich, niweluje wyższość opartą na przewadze własności ziemskiej, owej masy ograniczonej i przedmiotu naturalnego monopolu".

Szybkość ruchliwości społecznej rośnie w ten sposób dziesięciokrotnie. Przyzwyczajeni do widoku człowieka kolejno zajmującego stanowiska bardzo rozmaite, wyobrażamy sobie z łatwością, iż oprócz tych stanowisk, które on już zajmował, mógłby

---

[1]) *Études de droit constitutionnel*, 2 wyd., str. 270.

zajmować inne i urok samych „stanowisk“ zaczyna znikać, a równocześnie rośnie pojęcie swoistej wartości osobnika. Historya poucza nas, iż w Atenach, gdy wszyscy obywatele byli kolejno urzędnikami, znikł urok urzędu.[1]) Biorąc rzecz ogólnie, przez takie „luzowanie się“ na urzędach, względy społeczne przenoszą się zwolna z urzędów na ludzi i tytuły tych ostatnich nie stoją już na przeszkodzie należytej ocenie ich wartości swoistej.

W ten sposób, przez rozmaitość a zarazem mnogość stanowisk społecznych jednego i tego samego osobnika, opinia publiczna traci drogowskaz oparty na poszanowaniu różnic zbiorowych. Pozostaje jej tylko oprzeć swój szacunek dla ludzi na ich zasługach osobistych.

A zatem komplikacya społeczna, mnożąc liczbę stowarzyszeń, w skład których z tytułu rozmaitego wchodzić może osobnik jeden i ten sam, pozwala każdemu z nich oddzielić się od asocyacyi i przeciwstawić tym zbiorowościom swoją osobowość, a gmatwając różnice zbiorowe na korzyść indywidualnych, przyucza ludzi do posłuszeństwa zasadom równości przy wydawaniu przez nich tych sądów o wartości bliźnich, które kierują ich postępowaniem.

---

[1]) P. Curtius, *Histoire grecque*, II, str. 502.

ROZDZIAŁ VI.

Zjednoczenie społeczeństw.

Chcąc zmierzyć wpływ, jaki wywierają na szerzenie się równości stosunki i liczebność owych wielkich skomplikowanych całokształtów, które widzimy w historyi ludzkości, rozróżniliśmy w nich osobniki i grupy częściowe. Powróćmy teraz od tych części składowych do samych całości, aby ocenić, jak stopień ich zjednoczenia oddziaływa na idee społeczne.

Nie należy poddawać się złudnemu działaniu wyrażeń utartych. Mówimy bez różnicy: społeczeństwo indyjskie, społeczeństwo feodalne, rzymskie lub francuskie, jak gdyby wszystkie aglomeraty ludzkie, niezależnie od czasu i miejsca, miały powoływać do życia istoty określone, ustroje uorganizowane, słowem — społeczeństwa *zjednoczone* (unifiées). W samej zaś rzeczy zjednoczenie (unification) społeczne nie jest bynajmniej faktem powszechnym.

Znaczna liczba jednostek może żyć razem na

jednem i tem samem terytoryum i oddziaływać na siebie wzajemnie w sposób wielce rozmaity, nie tworząc jednak koniecznie *jednego* społeczeństwa zjednoczonego. Ażeby z owego aglomeratu powstało ciało o kształtach określonych nie wystarcza, gdy jednostki te wchodzą w stosunki, *a tembardziej* gdy tylko współistnieją, potrzeba jeszcze, aby ich stosunki były określone i unormowane przez pewną wspólność przyjętych obowiązków, uczuć uznanych, interesów odczutych. Czy społeczeństwo jest naprawdę zjednoczonem, jeżeli nie narzuca różnorodnym osobnikom, zgromadzonym razem, jednego i tego samego układu społecznego? jeżeli nie jest jego zadaniem czuwanie tak nad ich interesami wspólnymi, jak i prawami indywidualnemi a zatem, jeżeli nie może stanowić przepisów powszechnych i nakazywać dla nich posłuchu? Zjednoczenie społeczne będzie zupełnem tam tylko, gdzie dla unormowania stosunków między zrzeszonemi jednostkami istnieje pewna organizacya polityczna, sądowa, administracyjna, ekonomiczna, — gdzie istnieje prawo, władza centralna, słowem, państwo.

Jeżeli jednak państwo, aby nakazać poszanowanie ustalonego porządku, rozporządza tylko prostą siłą brutalną, to byt jego jest niepewny. Jego znaczenie społeczne zależy od tego, czy ono samo opiera się na pewnego rodzaju ugodzie publicznej, to znaczy, czy osobniki, które państwo stara się poddać jednym ustawom, mają wolę żyć razem. Dlatego też niemasz dobrej harmonii intere-

sów ani należytej równowagi praw bez wspólności uczuć i wymiany pojęć. Ażeby więc społeczeństwo było prawdziwie zjednoczonem, potrzeba, by obok państwa stanął naród.

* * *

Rzecz tedy oczywista, iż społeczeństwa zjednoczone są rzadkie: państwa i narody nie są bynajmniej zjawiskami równie powszechnemi, jak same społeczeństwa.

Jestto regułą powszechną na całym wschodzie, zauważa S. Lyall,[1]) iż obok panowania obcego napotyka się zupełny brak narodowości w ścisłem znaczeniu tego wyrazu „Państwo, powiada Lavisse,[2]) jest istotą polityczną uorganizowaną; państwa w ścisłem znaczeniu (a przynajmniej państwa wielkie) spotykamy dopiero u schyłku wieków średnich. — Naród to osobistość ukształtowana, świadoma i odpowiedzialna; przed naszą epoką niemasz prawdziwego narodu na lądzie stałym". Państwa zatem i narody pojawiają się tylko w pewnych okresach i pewnych krajach i łatwo spostrzedz, iż dzieje się to w okresach i krajach, w których ukazuje się idea równości.

Podczas gdy Indye, ojczyznę kast, cechował brak ogólnego ustroju politycznego,[3]) Rzym, owa

---

[1]) *Études sur les moeurs réligieuses et sociales de l'Extrême-Orient*, str. 413—416.

[2]) *Vue générale sur l'Histoire politique de l'Europe*, str. 51.

[3]) Sénart, *art. cyt. Revue des Deux-Mondes*, 194, V, str. 343.

ojczyzna prawa natury, dał pierwszy wzór wielkiego państwa scentralizowanego tak, że historycy zgodnie uznają, iż zarówno idea państwa, jak idea równości są pochodzenia rzymskiego. Wszyscy wielcy politycy praktyczni w rzeczywistości usiłują tylko odtworzyć państwo rzymskie, a jego wspomnienie, wskrzeszone w epoce odrodzenia, stało u kolebki państwa nowożytnego. Sami starożytni zdawali sobie z tego sprawę. W ich oczach zadaniem Rzymu była koncentracya całego świata: „Fiebat orbis urbs“, powiada Varro. Nadając ludziom ras najodmienniejszych jedno i to samo prawo obywatelstwa, wymagając od krajów najrozmaitszych jednych i tych samych podatków, zbliżając za pomocą swych dróg najodleglejsze krańce świata starożytnego, — cesarstwo rzymskie staje się narzędziem zjednoczenia najpotężniejszem, jakie ludzkość znała kiedykolwiek. Spełnia się proroctwo Daniela: „kruszy wszystko, czego dotknie“, znosi wszelkie przegrody między ludami, które podbija.[1]) A jeżeli nie można powiedzieć wraz z Iheringiem,[2]) że Rzym był aniołem niszczycielem narodowości, gdyż, prawdę mówiąc, narodowości jeszcze wówczas nie istniały, to w każdym razie obracał on w niwecz wszelkiego rodzaju grupy, z których mogły wytworzyć się narody. „Nie było już nad ludami, powiada Euzebiusz,[3]) owego mnóstwa wodzów, książąt, tyra-

---

[1]) Cf. S. Maine, *Histoire des Institutions primitives*, str. 480.

[2]) *Esprit du Droit romain*, I, str. 310.

[3]) Cf. u Lyall'a, *op. cit.*, str. 503.

nów i rządców. Nad wszystkimi stało jedno tylko cesarstwo rzymskie". Dalej czyni biskup Cezarei uwagę, iż tą drogą cesarstwo rzymskie przygotowywało świat do przyjęcia idei jednego Boga, a my dodamy od siebie, iż torowało zarazem drogę idei równości ludzkiej.

W każdym razie, jak wiemy, idea równości pojawia się wówczas, aby wkrótce zniknąć, tak samo, jak zniknąć miała i jedność rzymska. Jedność bowiem w społeczeństwie tak rozległem i różnorodnem mogła być tylko powierzchowną. Była ona raczej proklamowaną aniżeli przyjętą, raczej sformułowaną aniżeli urzeczywistnioną. „Cesarstwo, powiada Duruy,[1]) jest wielkiem cielskiem bez mięśni i nerwów, stojącem tylko zapomocą owych więzów, któremi administracya je opłątała". Obywatele nie współdziałają dostatecznie z mechanizmem rządowym, a części tego olbrzymiego całokształtu nie przyczyniają się do utrzymania własnej swej jedności. Cesarstwo rzymskie bodaj jest państwem, ale nie jest jeszcze w żadnym stopniu narodem. Wieki miały upłynąć, zanim społeczeństwa zachodnie zostały gruntownie zjednoczone.

Brak jedności, — oto w samej rzeczy naczelna cecha społeczeństw podczas owego okresu bezładu, który dzieli dwa momenty w rozwoju idei równości — zmierzch świata starożytnego i jutrzenkę epoki nowożytnej. Wyodrębnia się każdy okręg, każda

---

[1]) *Histoire des Romains*, VI, str. 313.

prowincya a nawet gmina. Według K. Büchera[1]) przed końcem wieków średnich nie może być mowy o gospodarstwie „narodowem“. Gospodarstwo pozostaje domowem; o ile to możliwe, wyrabia się dokoła zamku feodalnego wszystko, czego potrzeba niewielkiej grupie. W wieku XI-tym, powiada K. Lamprecht, sprzedawano i kupowano tylko w ostateczności; handel nie wywierał jeszcze swego jednoczącego wpływu. Tysiące drobnych rządów dzieliło kraj. W samem księstwie Bourbonnais liczono 240 panów feudalnych, a w każdem państewku były inne ustawy. Według Beaumanoir'a „niepodobna było znaleźć w królestwie francuskiem dwu okręgów jurysdykcyi patrymonialnej, w którychby we wszystkich wypadkach stosowano jedne i te same zwyczaje prawne“[2]). W wieku XVIII-tym prawnicy jeszcze rozróżniają 52 zwyczajów ogólnych, chociaż już praca ich nad syntezą i uproszczeniem prawa zwyczajowego znacznie postąpiła. Feudalizm, ów „ruch w kierunku lokalizacyi powszechnej“[3]), na czas długi rozbił interesy i rozproszył władze. Podczas zaćmienia równości panuje także t. zw. anarchia feodalna, „t. j. brak, jeżeli nie wszelkiego rodzaju rządu, to przynajmniej wszelkiego rządu centralnego“[4]).

---

[1]) K. Bücher, *op. cit.* rozdz. II.

[2]) Cyt. u Hanotaux, *Histoire du cardinal de Richelieu*, I, str. 411. Cf. Esmein, *Cours d'Histoire du droit français*, str. 289.

[3]) Według wyrażenia Guizot'a.

[4]) Seignobos, *Histoire de la civilisation au moyen-âge*, str. 235.

A czy wprost przeciwnie nie jest oznaką czasów nowożytnych postęp centralizacyi? Prawie pod wszystkiemi wielkiemi wstrząśnieniami naszego stulecia ukrywały się wysiłki w celu zjednoczenia.

Prawda, iż rozmaite narody nie wszystkie jednoczą się z tą samą szybkością, ani w ten sam sposób. Zależy to od warunków historycznych, które sprawiają, że co u jednego narodu odbywa się nader łatwo, u drugiego wymaga pracy od podstaw. W cesarstwie takiem np., jak niemieckie, będącem mozajką królestw i księstw, starodawne władze lokalne przeciwstawiają nowej władzy centralnej pewną siłę oporu; poszczególne kraje zachowują dość żywą pamięć swych zwyczajów, miasta — swych swobód, uniwersytety — swych przywilejów. O Anglii niejednokrotnie już powtarzano, iż jest ona klasycznym krajem samorządu. Wszyscy, których przestrasza zachłanność państwa nowożytnego, powołują się na przykład Wielkiej Brytanii, wskazując na potęgę jej władz lokalnych, na żywotność wielkich ciał zbiorowych. „Filiacya historyczna jest duszą konstytucyi angielskiej". Pozostawia ona zatem nietkniętą siłę grup tradycyjnych, których współdziałaniu jednostka zawdzięcza obronę wobec państwa.[1])

Ale ani Anglia, ani Niemcy, nie bacząc na właściwości swej historyi, nie potrafią oprzeć się ruchowi, który opanowywa wszystkie społeczeństwa europejskie. Bądź co bądź, w nowem cesarstwie

---

[1]) Boutmy, *Études de Droit constitutionnel*, str. 67.

niemieckiem dawne władze lokalne są już cieniem tylko, w Anglii tradycyjne ugrupowania również rozpraszają się i znikają. Tak tu, jak i tam, czy chodzi o dobroczynność, czy o szkolnictwo, o prawodawstwo przemysłowe czy o prace użyteczności publicznej, — wszystko idzie ku zjednoczeniu i centralizacyi. Wystarczy wskazać, jako dowód, coroczną progresyę budżetów państwowych.[1])

I nie należy sądzić, iż ten wzrost budżetów jest objawem wyłącznie pewnego kryzysu historycznego, że jest on wynikiem jedynie „zbrojnego pokoju", owej zmory ciążącej nad całą Europą. Wraz z budżetem wojskowym rosną i wydatki na służbę cywilną. Nawet w Anglii powiększyły się one od r. 1817 do 1880 — sześć razy; od roku zaś 1867-go prawie się podwoiły.[2]) Centralizacya opanowywa zatem stanowczo te nawet narody, które zdają się być największymi jej wrogami, a jeżeli obecny stan ich instytucyi dowodzi, iż idea równości przenika wszystkie nowoczesne narody zachodnie, uczy on nas również, iż wszystkie one, acz w stopniu rozmaitym, idą w kierunku zjednoczenia.

Czy wolno stąd wywnioskować, iż są one tem bardziej skłonne do równości, im bardziej są zjednoczone? Tocqueville możeby się na to zgodził. Wiadomo, iż w dziele swem »*Ancien régime*

---

1) P. Leroy-Beaulieu, *L'État moderne et ses fonctions*, 2-gie wyd., 1891, rozdz. 1-szy.

2) Leroy-Beaulieu, *op. cit.*, str. 19.

et la Révolution« stawia on sobie pytanie następujące: Dlaczego Francya była zwiastunem równości? Dlaczego owa wielka Rewolucya, która przygotowywała się równocześnie prawie na całym stałym lądzie Europy, wybuchła u nas wcześniej, aniżeli gdzieindziej? — Otóż odpowiedź, którą daje sobie Tocqueville, sprowadza się mniej więcej do tego, iż ze wszystkich krajów europejskich Francya była najbardziej zjednoczoną. Jak bowiem wyobrażamy sobie nasz rząd przedrewolucyjny („ancien régime")? „Jako organizm jedyny i umieszczony w środku królestwa, kierujący administracyą publiczną w całym kraju. Jeden i ten sam minister kieruje prawie wszystkiemi sprawami wewnętrznemi; w każdej zaś prowincyi jeden urzędnik zajmuje się wszystkimi szczegółami; żadnych ciał administracyjnych drugorzędnych albo też ciała takie tylko, które mogą działać jedynie na mocy specyalnego upoważnienia; sądy wyjątkowe dla spraw, w których zainteresowaną jest administracya, sądy, które zawsze bronią jej urzędników. Jestto najczystsza i tak dobrze nam znana centralizacya".[1]) Pod tym względem między obu częściami naszej historyi łączność nie została zerwaną i monarchia swem zjednoczeniem Francyi przygotowała kraj dla demokracyi. „Historya Francyi, jak powiadają, jest długą pielgrzymką ku jedności".[2]) I dlatego zapewne jest ona również po-

---

[1]) *L'Ancien Régime et la Révolution,* str. 85.

[2]) Hanotaux, *Histoire du cardinal Richelieu,* I, str. 352.

chodem ku równości. Równość i jedność postępują równolegle.

Zaznaczyć wszakże należy, iż paralelizm ten nie zawsze i nie wszędzie występuje z równą oczywistością i że, przeciwnie, nieraz spotykamy w społeczeństwach nowożytnych wypadki szczególnie sprzeczne z naszem założeniem.

Porównajmy, naprzykład, instytucye amerykańskie z rosyjskiemi. W Stanach Zjednoczonych równość kwitnie, aczkolwiek centralizacya jest bardzo słabą, podczas gdy Rosya, naodwrót, jest bardzo scentralizowaną, a pod względem równości wielce zacofaną.

Pamiętać przedewszystkiem należy, iż zjednoczenie społeczeństw nie jest bynajmniej w naszych oczach wystarczającą przyczyną ich dążenia do równości, ale, wśród wielu innych, jednym z warunków postępowi tych tendencyi sprzyjających. Skoro nie twierdzimy przecież, iż całokształt rozmaitych form społecznych, które rozróżniamy, stanowił wyłączną przyczynę rozpatrywanego zjawiska, tembardziej nie możemy rzec tego o jednej z tych form, wziętej zosobna. Centralizacya wraz z innymi warunkami przyczynia się do tryumfu idei równości, a jeżeli szczęśliwym zbiegiem okoliczności w pewnem społeczeństwie te inne warunki wystąpią w stopniu bardzo znacznym, cóż dziwnego, że, choć będzie ono mało scentralizowane, rozwój jego pójdzie jednak w kierunku demokratycznym?

Czy nie tego rodzaju właśnie wypadek przedstawiają Stany Zjednoczone? Szczególne okoliczno-

ści towarzyszące ich powstaniu były w wysokim stopniu pomyślne dla rozkwitu równości. „Emigranci, którzy mieli założyć Amerykę, powiada Tocqueville, należeli na ogół wszyscy do jednej i tej samej klasy. A w osobliwem tem społeczeństwie nie było ani wielkich panów, ani ludu, ani biedaków, ani bogaczy".[1]) Puszczali się oni w drogę, nie unosząc ze sobą pojęć o ustalonej z góry wyższości społecznej jednych nad drugimi, a jeżeli pojęcia takie posiadali, to tracili je łatwo. Opowiadają, iż na jednym z okrętów, przewożących emigrantów, najpośledniejsi przed wylądowaniem postawili towarzyszom pewne warunki i żądali dla przyszłego i zamierzonego społeczeństwa ustroju opartego na równości. Jeżeli fakt ten budzi nawet pewne wątpliwości pod względem historycznym, to tkwi w nim w każdym razie prawda psychologiczna. Już sama nowość tej społeczności, którą ci ludzie tylko co założyli na ziemi dziewiczej, musiała ich zachęcać do zapomnienia o dawniejszych różnicach społecznych. U Greków w koloniach łatwiej przyjmowały się instytucye demokratyczne, aniżeli w metropolii.[2]) Arystokracyę trudno przeflancować. To też w Ameryce brak było owych tradycyjnych korzeni przywilejów, kast wojskowych lub klasy wielkich właścicieli ziemskich. „W tym kraju nowym i dziewiczym w maksymach równości i wolności odbijało się życie rzeczywiste, naturalne,

---

[1]) *De la Démocratie en Amérique*, I, str. 48—52.

[2]) Curtius, *Histoire grecque,* I, str. 289.

łatwe i proste stosunki społeczeństwa nowego i nie mającego przeszłości".[1]) Cóż tedy dziwnego, iż społeczeństwo amerykańskie, acz mniej zjednoczone, niż społeczeństwa europejskie, nie było jednak mniej przystępne dla idei równości? Samo pochodzenie nadawało mu ten kierunek.

I odwrotnie, niech w społeczeństwie, nawet bardzo scentralizowanem braknie większości innych warunków sprzyjających równości, a wyda nam się rzeczą wielce naturalną, iż ono nie będzie hołdować ideałom równości.

Taki właśnie przykład mamy w Rosyi. Czyż nie pozostaje ona w tyle poza innymi narodami europejskimi tak na polu cywilizacyi materyalnej, jak i moralnej? Wielkie odległości wciąż jeszcze są „plagą Rosyi" i ludność jest tu z konieczności mniej ruchliwą, niż w krajach innych. Jest także i mniej gęstą. Wielkie miasta, naturalne ogniska idei demokratycznych, są tu, jak już wiemy, rzadsze, niż w pozostałej Europie. — Prawda, że w oczach naszych i z dniem każdym tworzą się w państwie carów ludne ogniska, że wszystkie gałęzie przemysłu, a także i środki komunikacyi powoli się doskonalą.[2]) Ale są to zjawiska świeżej daty, które nie zdołały jeszcze wywrzeć swego wpływu psychologicznego na masy. — Całe dzieje Rosyi, aż do naszych czasów, dostatecznie tłumaczą, dlaczego,

---

[1]) Boutmy, *Études de Droit constitutionel*, str. 292.

[2]) P. art. A. Leroy-Beaulieu p. t. *Transformations de la Russie contemporaine* w *Revue des Deux-Mondes*.

pomimo centralizacyi, musiała ona okazywać się oporną wobec zachodnio-europejskich dążeń ku równości.

Zresztą, wolno jeszcze wątpić, czy zjednoczenie dosięgło rzeczywiście szczytu w państwie rosyjskiem, a stoi najniżej w rzeczypospolitej amerykańskiej, a zatem i moc prawa, które usiłowaliśmy ustalić, byłaby wzruszoną tylko pozornie.

Powtarza się od Tocqueville'a, że Stanom Zjednoczonym brak centralizacyi. Ale przedewszystkiem, według samego Tocqueville'a, jeżeli sama federacya nie jest dostatecznie scentralizowaną, to nie brak centralizacyi w każdym ze stanów zosobna, a zresztą może być mowa o braku centralizacyi zwłaszcza „administracyjnej“, gdyż „rządowa“ jest równie silną, jak w wielu monarchiach Europy.[1]) Dodajmy, że przytem centralizacya ta rośnie, że więc na tym punkcie proroctwom autora »*Démocratie en Amérique*«, które w tylu wypadkach się ziściły, doświadczenie kłam zadało.

Centralizacya, mówił Tocqueville, w Ameryce nie jest popularną. Obecnie lud, odpowiada Tipton,[2]) uważa władzę federalną za władzę jedyną. W niej pokłada swe nadzieje stronnictwo radykalne. Na korzyść tej władzy centralnej zapomina się o klauzulach owego paktu między stanami, który stanowi konstytucyę amerykańską. Teorya o *state*

---

[1]) *Démocratie en Amérique*, I, str. 202, 140—150.

[2]) Cyt. u Cl. Janneta, *Les États-Unis contemporains*, I, str. 92.

rights (prawach stanów) została naruszoną przez wojnę secesyjną, a w „okresie rekonstrukcyi“, który nastąpił potem, padło wiele odrębności prowincyonalnych, jako przestarzałych lub niebezpiecznych.[1]) Minęły już czasy, gdy można było powiedzieć wraz z Jefferson'em, iż rząd centralny jest dla Stanów Zjednoczonych tylko departamentem spraw zagranicznych. Zaczął on od centralizacyi finansowej, a idzie dalej na polu centralizacyi sądowej i szkolnej, nadzoruje koleje żelazne, drogi rzeczne, eksploatacyę lasów.[2]) W Ameryce powstaje, tak samo jak w Anglii, cała nowa administracya publiczna, a postępy zjednoczenia idą tam w parze z postępem demokracyi.

Czy samowładna Rosya jest w rzeczy samej bardziej zjednoczoną? — Prawda, że władza cara jest jedyną i absolutną, że nie napotyka on żadnego ciała zorganizowanego, któreby mogło mu stawić czoło: żadnych korporacyi, ani szlachty, ani prowincyi. Wszystka władza płynie z władzy absolutnej, każda funkcya społeczna zależy bezpośrednio od centrum. Przyjrzyjmy się jednak tej maszynie olbrzymiej, ale nie od środka, a od krańców. Rozpatrzmy owe liczne pierwiastki, które ta organizacya biurokratyczna usiłuje zjednoczyć. Czy nie wydaje się, jakoby ich życie ekonomiczne, prawne, nawet polityczne, rozwijało się najczęściej poza

---

[1]) P. artykuł Burgess'a, *(Political Science Quarterly)* cyt. u Boutmy'ego *(Droit constitutionnel*, str. 300—330).

[2]) Cl. Jannet, *op. cit.*, I. str. 39, 102, 267, II, str. 85.

owemi wielkiemi ramami administracyi centralnej, że jest ono tylko lokalnem i partykularnem? „Mużik, pisał Hercen do Michelet'a, uznawał swe prawa i obowiązki tylko wobec gminy". Między gminą, małą demokracyą patryarchalną a państwem, rozległą autokracyą biurokratyczną, nie ma w rzeczywistości żadnego kontaktu.[1]) Piotr Wielki mógł narzucić ludowi, chcąc go przeobrazić, całą armię urzędników, ale jego wola nie potrafiła zastąpić owych warunków społecznych, które jedynie były w stanie dać olbrzymim masom rozsianym na tem olbrzymiem terytoryum jedność rzeczywistą. Świat administratorów pozostaje dla administrowanych obcym a często wrogim. Wolno zatem twierdzić, iż w Rosyi zjednoczenie pozostaje powierzchownem; biurokratyczna organizacya państwowa jest jakby zawieszona nad narodem, nie posiadającym jeszcze samoświadomości. Nic tedy dziwnego, że, skoro inne okoliczności temu sprzyjały, to zjednoczenie „z góry" nie rozwinęło jeszcze w głębokich warstwach ludu rosyjskiego idei o równości praw wszystkich ludzi.

A zatem okazuje się, że wyjątki z reguły, którą historya większości narodów zachodnio-europejskich pozwoliła nam sformułować, podlegają dyskusyi i dają się wytłumaczyć, a twierdzenie, iż na ogół zjednoczenie społeczne idzie w parze z równością, pozostaje niewzruszonem.

---

[1]) P. Leroy-Beaulieu, *op. cit.*, str. II. str. 9, 57, 530.

Czy w stosunku tym jest coś więcej, niż prosty zbieg? Wyjaśnienie tej kwestyi należy do psychologii.

* * *

Jaką drogą zjednoczenie społeczeństw może je popychać ku równości, wiemy to już obecnie, skoro sobie tylko przypomnimy wzajemny stosunek tej formy społecznej i owych innych, które już zbadaliśmy poprzednio.

W samej rzeczy, przy innych warunkach równych, w tym kraju, gdzie rozmaite grupy współistniejące są zjednoczone, stosunków społecznych będzie więcej i między większą liczbą osobników, aniżeli w kraju innym, w którym grupy są skrupulatnie od siebie oddzielone. Pod tym względem zjednoczenie powiększa gęstość społeczną. — Z drugiej strony rząd scentralizowany, poddając pod jedno i to samo prawo osobniki najodleglejsze od siebie i najróżniejsze, czyni je pod pewnym względem podobnymi. Tak cesarstwo rzymskie, zacierając zbiorowe odrębności Gallów i Egipcyan, Greków i Hiszpanów, asymilowało te rozmaite ludy: zjednoczenie zatem powiększa jednorodność społeczną. — Z innej, nakoniec, strony za pomocą operacyi, która jednoczy, nowa, obszerniejsza grupa ogarnia sobą rozmaite grupy dawniejsze. W ten sposób przy połączeniu rodzin w gród albo prowincyi w królestwo osobnik równocześnie należy nietylko do rodziny lub prowincyi, ale i do grodu lub królestwa. Z tego punktu widzenia zjednocze-

nie, mnożąc liczbę społeczności, w skład których wchodzić może osobnik, powiększa komplikacyę społeczną. — Jeżeli zatem poprzednio dowiedliśmy, iż komplikacya, jednorodność i gęstość społeczeństw przyczyniają się do postępu równości, to obecnie dowiedliśmy tego pośrednio i co do ich zjednoczenia.

Ale są pewne skutki, sprzyjające równości i zależne od swoistych własności tej formy społecznej, którą zbadaliśmy ostatnio.

Naprzykład, wzniesienie się władzy, która staje ponad wszystkiemi grupami istniejącemi, aby je zjednoczyć, musi w rezultacie wstrząsnąć całą dotychczasową uświęconą hierarchią i mniej więcej głęboko zmodyfikować stosunki jednostek, uważanych za wyższe. Leży to w interesie władzy centralnej nie szanować w nowej grupie, w którą ona wprowadza wszystkie jednostki społeczne, tych odrębności zbiorowych, które je dzieliły w grupach cząstkowych. W tem też znaczeniu mógł Mirabeau powiedzieć, iż Rewolucya francuska spodobała by się zapewne takiemu Richelieu: „powierzchnia równa ułatwia wykonywanie władzy“.[1]) Rząd, zmierzający do społecznego zjednoczenia, może mieć pewne wyrachowanie w tem, aby podnosić tych, którzy byli poniżeni, a zniżyć tych, którzy byli wywyższeni. Tem się tłumaczy klasyczna polityka owych królów, którzy zjednoczyli Francyę, „królów niwelatorów“, wrogów wielkich i przyjaciół

[1]) Cyt. u Tocqueville'a, *L'Ancien Régime*, str. 11.

maluczkich. Jak cezarowie rzymscy, którzy najczęściej wybierali wykonawców swej woli z grona wyzwoleńców, tak samo i oni przy wyborze urzędników, narzędzi centralizacyi, dawali pierwszeństwo nie-szlachcicom.

Od początków władzy królewskiej, ich *missi* występują jako „obrońcy wdów i sierot"; wyznają otwarcie, iż będą stawić czoło możnym i opiekować się słabymi. Wobec klas krańcowych zadanie środka polega na ustaleniu pewnej równowagi. Fakt ten tak stale się powtarza, iż nawet Fustel de Coulanges, który przecież nie ma zaufania do praw socyologicznych, uznał za możliwe sformułować następujące prawo:[1]) „Nierówności społeczne pozostają zawsze w stosunku odwrotnym do siły władzy".

Jeżeli pojawienie się władz centralnych zmniejsza niektóre nierówności w rzeczywistości, o ileż bardziej musi je zmniejszać w opinii ogółu! Te nawet powagi, które się utrzymają, nie będą już otoczone tem samem, co dawniej, poszanowaniem. Wobec władzy najwyższej, wszyscy członkowie państwa stoją na jednym i tym samym planie, równi w swem poddaństwie, *pares in fidelitate*, a odległość, z której ta władza panuje nad jednymi i drugimi, zmniejsza odległość, która ich dzieli. „Słońce wstało, znikajcie, gwiazdy". Tak mieszkańcy prowincyi, Italii i prawdziwi Rzymianie — „wszyscy stają na poziomie zupełnej równości wobec najwyższej wła-

---

[1]) *Transformations de la royauté*, str. 583.

dzy, która unosi się nad światem".[1]) Jestto prawo naszej umysłowości, iż dwa przedmioty różne mniej się w oczach naszych różnią, gdy je oba razem porównamy z trzecim, wielce się różniącym od jednego i drugiego. Widok, który przedstawia umysłom społeczeństwo zjednoczone, jest zatem jakby stworzony na to, aby je skłaniać do zrównania ludzi.

Jestto zresztą w naturze władzy centralnej, iż, wydając ustawy, myśli ona raczej rodzajami, aniżeli gatunkami, że czyni prawa powszechnemi. Wszyscy teoretycy prawa publicznego wykazywali, jak centralizacya prowadziła do jednostajności. Rozmaitość praw w wiekach średnich tłumaczy się tem, iż każdy kraj i każda klasa tworzyły sobie własne prawo, a raczej własny zwyczaj. Gdy jednak zyskuje uznanie zasada, iż tylko król jest „źródłem i morzem wszelakiego prawa" („fontaine et mer de tout droit"), wówczas rozmaitość zaciera się, a *privatae leges* są zagrożone.[2]) Stojąc zdaleka od swych poddanych i mało się troszcząc o ich odrębności zbiorowe, władza jedyna ma tendencyę do postępowania według pewnych zasad i reguł ogólnych.[3]) A tendencya owa porywa nietylko tych, co posiadają władzę, ale i tych także, którzy, żyjąc w społeczeństwach zjednoczonych, pragnęliby je zreformować. Tocqueville słusznie zauważył, iż w wieku

---

[1]) Giraud, *op. cit.,* str. 77.

[2]) Hanotaux, *op. cit.*, str. 241, 411, 419.

[3]) S. Maine, *Histoire des Institutions primitives*, str. 482, 491.

ośmnastym myśl ustawodawstwa ogólnego i jednostajnego narzuca się zarówno rządzonym jak i rządzącym.[1]) Cała filozofia polityczna naszego wieku XVIII-go sądzi, iż należy zastąpić „skomplikowane i tradycyjne zwyczaje prostymi i elementarnymi przepisami, zaczerpniętymi z rozumu i prawa natury“, a powodzenie tego poglądu, który nabrał „mocy i ognia namiętności politycznej“, tłumaczy się, być może, widokiem rosnącej centralizacyi, wśród której płynęło życie. — Tak tedy zjednoczenie społeczeństw miało czem nakłaniać umysły ku owemu racyonalizmowi, przejętemu ideami ogólnemi i normami powszechnemi, który wiedzie ku równości.

Z powyższego zrozumiemy, dlaczego zjednoczenie społeczne jest wprost przeciwne owemu podziałowi osobników na klasy wyraźnie odgraniczone, podziałowi, który znowuż sam jest sprzeczny z postępem idei równości. Na mocy swej definicyi zjednoczenie sprzeciwia się podziałowi społeczeństwa na sekcye. Wszelkiego gatunku grupy, zarazem spójne i ekskluzywne, a rozcinające społeczeństwo na masy wyraźnie odrębne, są przyrodzonymi wrogami władz centralnych. Postęp jednych pociąga za sobą upadek drugich i naodwrót. To też z bezsilnością instytucyi publicznych idzie w wiekach średnich w parze powodzenie grup separatystycznych, a w Indyach przy ich zupełnej nieobecności mnożą się kasty.[2]) I naodwrót, roz-

---

[1]) *L'Ancien Régime et la Révolution,* str. 116, 205.

[2]) Senart, *art. cyt.* w *Revue des Deux-Mondes,* 1894, p. 343.

wój państwa łamie organizacyę feodalną. Istniała ona w zarodku w Rzymie, jeżeli jest prawdą, iż klient jest w tym samym stosunku do patrona, co wazal do swego pana.[1]) Ale gdy państwo rzymskie poczyna rzucać na wszystko swój cień, instytucya patronatu zanika. A jeżeli prosperuje ona w wiekach średnich, dzieje się tak dlatego, że państwa zaledwie wegetują; znika zaś ona, gdy one się odradzają. W miarę, jak państwa nowoczesne rosną, zagłuszają one te osobistości zbiorowe, które sobą ogarniają: prowincye tracą swe swobody, szlachta swe przywileje, duchowieństwo swe dobra martwej ręki, korporacye swe monopole. Społeczeństwo zjednoczone już nie toleruje państwa w państwie.

To niszczenie grup zamkniętych i odrębnych jest zarazem zniszczeniem potęg, które absorbują jednostkę, a zatem pomaga tej ostatniej do zostania środkowym punktem prawa. „Dopóki prawdziwe państwo nie daje wszystkim równej ochrony, powiada Flach, indywidualność nie istnieje; osobnik ludzki jest pochłonięty przez grupę.[2]) Przy braku władzy centralnej człowiek jest zmuszony oddać się pewnej zbiorowości, w której niejako roztapiają się jego własne odrębne prawa i tylko w zorganizowanych państwach pojedynczy osobnik może podnieść głowę. Poniżając osobistości zbiorowe, państwa te podnoszą wartość pojedynczych ludzi

---

[1]) Flach, *Les origines de l'ancienne France*, I, 55.
[2]) *Op. cit.*, I, str. 48.

i przygotowują tę wielką ideową rewolucyę, która na arenie politycznej wysuwa na pierwszy plan jednostkę. To, co nazwano „atomizacyą“ indywidualizmu [1]) wypływa zatem pod pewnym względem z centralizacyi. Zjednoczenie społeczeństw przyspiesza chwilę, gdy osobniki uznane zostają za prawdziwie posiadające tytuł do prawa i gdy opinia publiczna oświadcza, iż należy je sądzić nie na podstawie praw specyalnych, według ich stanowiska, ale na mocy praw jednostajnych, według ich zasług osobistych. Dlatego też nie należy twierdzić, iż między demokracyą a centralizacyą istnieje sprzeczność, [2]) a raczej można na mocy wszystkich dowodów, które zgromadziliśmy, powiedzieć, iż między dwoma temi zjawiskami istnieje filiacya.

Konkluzya taka zdaje się być w jaskrawej sprzeczności z pewną dobrze znaną teoryą socyologiczną, według której ewolucya prowadzi społeczeństwa od „typu wojowniczego“ do „typu przemysłowego“ i zarazem od despotyzmu do demokracyi.

Jak wiadomo, według Spencer'a, społeczeństwa cywilizowane dążą do równości dlatego, że industryalizm bierze górę nad militaryzmem, a wskutek tego kooperacya dobrowolna zyskuje przewagę nad

---

[1]) P. Prins, *L'organisation de la Liberté*.

[2]) Dumont popiera ten pogląd w swem dziele p. t. „*Dépopulation et Civilisation*“.

przymusową, koordynacya nad subordynacyą, rozdział proporcyonalny nad arbitralnym, *umowa* nad *statutem.*[1])

Otóż zapytajmy, dlaczego i w jaki sposób militaryzm zaprzeczał prawom jednostki? — Albowiem wymagania wojny zmuszały do zjednoczenia bez miary. W społeczeństwie wojowniczem idealnem wszystkie czynności powinny odbywać się równie sprawnie, jak w pojedynczym człowieku, wszystkie zatem rozkazy, żywo powzięte przez jedyne centrum mózgowe, zostają szybko przeniesione aż do krańcowych punktów ciała społecznego i natychmiast wykonane. Władza wojskowa, naginająca wszystko do wymagań walki i stawiająca potrzeby ludności cywilnej na drugim planie, musi być z konieczności jedna, a jej rozporządzenia jednostajne. Słowem, podczas gdy w społeczeństwie przemysłowem da się przeprowadzić decentralizacya funkcyi społecznych, społeczeństwo militarne jest ściśle scentralizowane. I właśnie dlatego, że jest tak energicznie zjednoczone, jest zarazem zasadniczo przeciwnem równości. — Zjednoczenie zatem, które przedstawiliśmy, jako sprzyjające równości, według Spencer'a ma być jej zasadniczym wrogiem.

Czy jest rzeczą możliwą pogodzić obie te teorye?

Łatwo wykazać, iż antyteza Spencer'a jest, z pewnego punktu widzenia, sprzeczną z faktami. Przyglądając się społeczeństwom spółczesnym, nie wi-

---

[1]) *Principes de sociologie,* tom III, *passim.*

dzimy, iżby industryalizm wyłączał militaryzm, ale dostrzegamy często, iż, przeciwnie, jeden z nich opiera się na drugim. Czyż celem wojen kolonialnych nie są wyraźnie uznane interesa przemysłowe? A z drugiej strony wiemy wszakże, iż państwa nader mało wojownicze, jak Chiny, nadużywały jednakże jednostajnej reglamentacyi i, nakoniec, widzimy, iż nawet w czasach najnowszych nieraz interesa przemysłowe wymagały zjednoczenia społeczeństw. *Zollverein* był kamieniem węgielnym jedności niemieckiej. — Ale i takie ograniczenie uogólnienia postawionego przez Spencer'a tutaj nam nie wystarcza, a kwestya, o którą chodzi, pozostaje otwartą. Nie idzie bowiem o to, aby rozstrzygnąć, jakie przyczyny wywołują centralizacyę, czy jest ona córą militaryzmu, czy też industryalizmu, ale o zbadanie, czy owa centralizacya sama przez się sprzeciwia się lub sprzyja postępowi demokracyi. Odpowiedź bezwątpienia zależy od tego, co właściwie rozumiemy pod demokracyą. W aspiracyach demokratycznych często rozróżniano obok pożądania równości także i pragnienie wolności. W oczach wielu teoretyków dwa te pożądania nietylko między sobą się różnią, ale są sobie przeciwne. Kto czyni zadość jednemu, prawie nieuchronnie obraża drugie. Równość domaga się szczegółowej reglamentacyi, którą wolność odrzuca; pierwsza liczy na władzę centralną, do której druga czuje pewną nieufność; jedna podoba sobie w jednostajności, podczas gdy druga ma skłonność do oryginalnej różnolitości. Wbrew

Spencer'owi uznaje Tocqueville, iż demokracya nie może obejść się bez centralizacyi, ale zwraca zarazem uwagę, iż przy tej centralizacyi wolność może akurat tyle stracić, ile zyska równość. — W ten sposób dałaby się rozstrzygnąć kontradykcya między tezą naszą a Spencer'a. Może zatem być prawdą, że społeczeństwa zjednoczone, jak twierdzi Spencer, uciskają jednostki, a zarazem, jak my twierdzimy, równają je, gdyż może jest prawdą, iż one uciskają jednostki, ażeby je zrównać.

W każdym razie to pojednanie jest jeszcze niewystarczające. Polega ono na dwuznaczności samego terminu: wolność. Niemasz wyrazu, któremu nadawanoby znaczenie tak rozmaite. Jedni rozumieją przez wolność, jak to zdaje się czynić nieraz Spencer, brak reglamentacyi; a więc mieszają oną z niezależnością naturalną, przed-państwową, i coraz to bardziej ograniczaną w miarę rozwoju państwa. To znowuż pojmują wolność, jako zagwarantowane przez prawo swobody, a więc uważa się wolność za następstwo państwowości, za córę ustaw, które państwo obwieszcza i sankcyonuje. Umysły ludzkie wciąż oscylują między temi dwoma znaczeniami, pozornie sprzecznemi. Łączy je wszakże ta wspólna zasada, iż, jakiekolwiek mogłyby być najlepsze środki zabezpieczenia wolności osobnika, ostatni posiada pewną wartość swoistą i pewne prawa, jest sam przez się godzien szacunku, jest odpowiedzialny za swe czyny — słowem zasada indywidualizmu. Z tego wychodząc stanowiska, uznajemy tedy, iż idea wolności jest w bliskiem

pokrewieństwie z ideą równości, gdyż i ostatnia każe przecież przypuszczać istnienie w nas poczucia, że ludzie, jako indywidua, posiadają pewną wartość, t. j. wprowadza indywidualizm do definicyi idei równości. — Musimy zatem postawić sobie pytanie nietylko, czy zjednoczenie społeczeństw sprzyja nadmiernej polityce reglamentacyjnej, ale także, czy jest ono zasadniczo wrogiem rozszerzeniu się samej zasady indywidualistycznej.

Ażeby kwestyę tę rozstrzygnąć, trzeba przedewszystkiem dokładnie ustalić, co należy rozumieć pod demokracyą oraz zjednoczeniem społecznem. Nie należy mięszać społeczeństw „wyłącznych“ *(uniques)*, ze społeczeństwami „zjednoczonemi“ *(unifiées)* jakoteż społeczeństw prostych *(simples)* z syntetycznemi *(synthétiques)*. Godzimy się chętnie, iż społeczeństwa „wyłączne“ skłonne są pochłaniać te osobniki, które łączą w jedną całość, czynić z nich swoje rzeczy i nie pozwalać im uważać się za osoby. W tem znaczeniu mamy prawo powiedzieć, iż grupy pierwotne, proste i zamknięte usiłują może nie zniweczyć indywidualizm, ale przeszkodzić jego powstaniu. Człowiek należący tylko do jednej społeczności z trudnością należy do samego siebie, brak mu tej cennej pomocy, z której, jak to wykazaliśmy, korzysta osobnik, gdy należy do znacznej liczby społeczności. Gdyby zatem ustrój państw nowożytnych miał pociągnąć za sobą zniweczenie wszelakiego rodzaju stowarzyszeń cząstkowych, to rzeczywiście wytworzyłby społeczeństwa ekskluzywne i gnębiące swobodę jednostki.

Te grupy „wyłączne“ mogłyby zatracić pojęcie o prawach nietylko ludzi im obcych, ale i swych własnych członków.

Wobec prawa publicznego zniknęłyby wszelkie prawa osobiste. Państwo, które, jak mawiał Bodeau,[1]) „czyni z ludzi wszystko, co chce“, musi wkrótce utracić pojęcie o wartości ludzi. Jeżeli, jak to staraliśmy się wykazać, rosnąca komplikacya grup popycha zrzeszonych ludzi ku równości, to nadmierne zjednoczenie, któreby im wzbraniało wszelkiego różniczkowania się na grupy, od niej ich powstrzymuje. Kultywując forsownie jedność danego narodu, możemy go pozbawić wszelkich aspiracyi wszechludzkich, a zarazem i poszanowania indywidualności.

Chcąc tedy uczynić wybór między poglądem Spencer'a a naszym, należy zbadać, czy zjednoczenie społeczeństw nowożytnych bezwarunkowo sprzeciwia się ich komplikacyi, czy więc między dwoma warunkami, zdaniem naszem, sprzyjającymi równości, istnieje pewnego rodzaju kontradykcya.

Zdanie Spencer'a na tym punkcie wydaje się jakieś chwiejne. To twierdzi on, iż owo mnożenie się stowarzyszeń, jakiego przykład dają czasy najnowsze, zależy od industryalizmu[2]); to znowuż — mając bezwątpienia na myśli cechy świata feodalnego — zauważa, iż militaryzm daje się pogodzić z wielką ilością rządów dodatkowych, które przy-

[1]) Cyt. przez Toqueville'a, *L'Ancien Régime,* str. 240.
[2]) *Op. cit.* III, str. 816.

czyniają się do skrępowania wolności indywidualnej.[1]) W ten sposób centralizacya, będąca następstwem militaryzmu, miałaby w jednym wypadku dopuszczać, a w innym wykluczać mnożenie się grup.

Mógłby nam ktoś powiedzieć, iż sprzeczność jest tu tylko pozorną. Należy, mianowicie rozróżniać między dwoma gatunkami grup; centralizacya może stłumić jeden rodzaj, rozwijając w tym samym czasie drugi. Są grupy, do których człowiek wstępuje, nie wyzbywając się swej wolności, którym, na mocy określonej umowy i w pewnym celu z góry przyjętym oddaje tylko część swej osobistej działalności: — tego rodzaju grupy państwo silnie zjednoczone przez militaryzm albo rozwiązuje albo krępuje. Są jednak grupy inne, które państwo o takim ustroju przyjmuje i popiera, mianowicie, grupy, pochłaniające jednostkę w całości, do których ona wstępuje pomimo swej woli i których nie może opuścić według swego upodobania. Zdaniem Spencer'a rząd scentralizowany zabrania stowarzyszeń otwartych, opartych na umowie i wolnej woli, nie zaś korporacyi zamkniętych, przyrodzonych, opartych na dziedziczności.

Odpowiemy na to, iż właśnie pogląd przeciwny zdaje się być prawdziwym. Poglądowi wyżej wyłuszczonemu zadaje kłam zarówno rozumowanie, jak i doświadczenie. Wszystkie racye, które przytoczyliśmy poprzednio, dowodzą, iż jest rzeczą nieprawdopodobną, aby silna władza centralna

---

[1]) *Ibid*, str. 633.

chciała tolerować owe państewka częściowe, które, gromadząc sobie własnych poddanych, dzielą ogół poddanych całego państwa na grupy różnorodne, zamknięte i zarazem spójne i sprzeciwiają się ich zrównaniu. Może zaś ono, przeciwnie, bardzo dobrze pogodzić się z owemi stowarzyszeniami licznemi i krzyżującemi się, które, mięszając swych członków dla celów najrozmaitszych, nie pozwalają im stworzyć wielkich korporacyi wyraźnie odgraniczonych i korzystając z każdego tylko pod pewnym względem, pozostawiają ich także pod względem innym w równym stopniu podległymi swemu rządowi. Słowem, jeżeli zjednoczenie społeczeństw sprzeciwia się z konieczności ich podziałowi na sekcye, to nie sprzeciwia się koniecznie ich komplikacyi.

Otóż wiemy już, iż w tych samych społeczeństwach nowoczesnych, gdzie tyle funkcyi jest scentralizowanych, mnożą się także stowarzyszenia dobrowolne. A jeżeli dowiedliśmy w rozdziale niniejszym, iż narody jednoczą się pod pewnym względem w stopniu coraz wyższym, to w poprzedzającym rozdziale wykazaliśmy, że pod pewnym względem także komplikują się one coraz bardziej.

Jedno z tych zjawisk nie wyklucza bowiem koniecznie drugiego. Czy tam zjednoczenie zawdzięczać należy militaryzmowi, a komplikacyę industryalizmowi, jest jednak rzeczą pewną, iż tak pierwsze, jak i druga rozwijają się w społeczeństwach zachodnich równolegle, a to dla naszej tezy wystarcza.

Nie potrzebujemy już obawiać się, by dwa warunki, które uznaliśmy za sprzyjające równości, miały zwalczać się nawzajem, aby zatem nie mogły one współistnieć w jednem i tem samem społeczeństwie i współdziałać w tej samej sprawie.

Psychologia wykazała, iż one mogą się przyczyniać, a historya, że przyczyniają się w samej rzeczy do nader wielkiego postępu idei równości.

Zakończenie.

Dlaczego idea równości, w postaci określonej przez nas na początku niniejszej pracy, pojawia się dwoma nawrotami przeważnie w cywilizacyi zachodniej, objawiając się po raz pierwszy, jeszcze w powiciu i niby we mgle, w zgrzybiałem społeczeństwie grecko-rzymskiem, a poraz drugi, już bliżej ziemi i czynu, w naszych młodych społeczeństwach nowoczesnych — oto problemat, który sobie postawiliśmy.

Socyologia zapytywana metodycznie tak przez dedukcyę psychologiczną, jak i przez indukcyę historyczną, dała odpowiedź, że to formy społeczne właściwe cywilizacyi zachodniej najbardziej sprzyjają postępowi idei równości. Pod względem psychologicznym zdało nam się, iż społeczeństwa, w których następuje zjednoczenie przy równoczesnej komplikacyi, których jednostki asymilują się i równocześnie różniczkują, koncentrują i równocześnie mnożą, że społeczeństwa takie muszą robić umysły przystępnymi dla idei równości. Codzienny

widok, który społeczeństwa te im przedstawiają, rozliczne kombinacye, w które je wprowadzają, wprawiają bezustannie w ruch owe mechanizmy mniej lub więcej świadome, za pomocą których idee społeczne się modyfikują, krystalizują i rozszerzają. Odkrywając liczne drogi, na których dokonywa się ta akcya nieprzerwana, usiłowaliśmy określić punkt ich zbieżności: zdaniem naszem postęp liczebności społecznej, ruchliwości i gęstości, jednorodności i różnorodności, komplikacyi i zjednoczenia przyczynia się do wykazania, na zwaliskach klas i kast, zarazem wartości wszechludzkości i osobnika. Musiały więc one, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa psychologicznego, doprowadzić ludy do idei równości ludzkiej.

Pod względem zaś historycznym, w których epokach i strefach mogliśmy skonstatować ten postęp? Najprzód w uniwersalnem państwie rzymskiem, u schyłku cesarstwa, a następnie i zwłaszcza w nowoczesnej Europie i Ameryce. Rozmaite formy społeczne, których skutki swoiste kolejno zmierzyliśmy, są właśnie połączone w epokach i miejscowościach, gdzie pojawia się tendencya do równości. Społeczeństwa, przez nią opanowane, przedstawiają nam, jako syntezy konkretne, zbiór warunków, które zbadaliśmy jedne po drugich drogą abstrakcyi analitycznej? A więc, ażeby określić socyologicznie i cesarstwo rzymskie i nasze narodowości, należy powiedzieć, iż tu i tam wystąpiły ludy zarazem bardzo liczne, bardzo gęste i bardzo ruchliwe, osobniki zarazem bardzo podobne i bardzo orygi-

nalne i grupy cząstkowe bardzo rozmaite, skrzyżowane pod władzą rządu centralnego bardzo silnego. Bezwątpienia, w cywilizacyi grecko-rzymskiej wszystkie te cechy występują z daleko mniejszą wyrazistością, aniżeli w cywilizacyi współczesnej; gdy pojawiają się znowu po wiekach średnich, to podniesione są do potęgi znacznie wyższej. Ale te różnice stopnia same znowu odpowiadają różnicom, które, jak się nam zdawało, dzielą obydwa przejawy równości, a zatem raczej potwierdzają odkryty paralelizm, a bynajmniej mu nie zaprzeczają.

A zatem indukcya i dedukcya, historya i psychologia wzajemnie się uzupełniają, ażeby poprzeć naszą konkluzyę. Mamy teraz już prawo stwierdzić skuteczność form społecznych. Warunki specyficznie socyologiczne dały nam przynajmniej częściowe wytłumaczenie zjawiska, które po próbach wyjaśnienia go ze stanowiska antropologicznego oraz ideologicznego pozostawało zawsze jeszcze zagadkowem. Rozpowszechnienie się idei równości ludzkiej w pewnych społeczeństwach określonych przestało już być dla nas niepojętym cudem, jeżeli prawdą jest, iż między formami tych społeczeństw a postępem owej idei zachodzi stosunek warunku do następstwa.

* *
*

W każdym razie zapytać należy, czy co do natury i prawdziwego znaczenia tego stosunku nie można się obawiać jeszcze jednego nieporozumienia.

Idea równości ludzkiej jest czynną i potężną. Uznaliśmy to od samego początku i po jej dziełach staraliśmy się poznać jej obecność, a w ruchu ogólnym nietylko doktryn, ale przedewszystkiem instytucyi, szukaliśmy quasi-materyalnych dowodów jej żywotności. Ażeby zmierzyć siłę tej idei i określić wymagania zanalizowaliśmy reformy cywilne oraz sądowe, polityczne i ekonomiczne, które ona, owa zasada kierownicza i wyjaśniająca, zdawała się narzucać państwom naszym. A wyobrażając ją, jako duszę największych rewolucyi nowoczesnych, czyż tem samem nie przyznaliśmy jej zdolności modyfikowania wedle swej woli form społecznych?

Cóż tedy naturalniejszego, iż wnioskujemy o przeszłości z teraźniejszości i przypisujemy potędze idei równości wszystkie owe doniosłe przeobrażenia, którym społeczeństwa nasze mogły uledz w ciągu wieków? W ten sposób powstałaby filozofia historyi, przedstawiająca ideę równości, jako wyłączny klucz, jako przyczynę zarazem ostateczną i dostateczną całej cywilizacyi zachodniej. Idea równości miałaby według tej teoryi powoływać do życia te lub owe formy społeczne po to tylko, aby się urzeczywistnić, a ludzie, chcąc żyć w równości, ugrupowali się według modły, którą wyżej skonstatowaliśmy. Według tej teoryi, spostrzeżenie, iż między ową modłą ugrupowania, a ideą

równości zachodzi stosunek jest trafnem, ale natura stosunku została mylnie określoną: modła ugrupowania bowiem jest skutkiem, idea zaś nasza przyczyną.

Przyznać należy, iż metoda indukcyjna w tej mierze, w jakiej historya pozwala ją stosować, nie obiecuje bynajmniej odpowiedzi stanowczej na zarzuty podobne. Zdaje się, iż na nieszczęście pozostawia ona nas co do obu tez w niepewności. Ażeby indukcya rostrzygnęła, które z dwu zjawisk jest warunkiem, które zaś następstwem, musiałaby ona oznaczyć, które z nich niezmiennie poprzedza drugie. Któż nie wie, że w dziedzinie historyi — nie mówiąc już o rzadkości, z jaką występują stałe stosunki między dwoma zjawiskami — nader trudno orzec dokładnie, kiedy zaczyna albo kończy się każde z nich i ustanowić w ten sposób, które ze zjawisk ukazało się pierwsze. Dość łatwo dowieść, iż dane przeobrażenie społeczne współistnieje z danym ruchem w sferze idei, ale rzadko uda się zdecydować o ich następstwie. Pod tym względem zdaje się, iż stosunki, które ustaliliśmy drogą indukcyi można odwrócić i ma się prawo uważać dążenie do równości jako zjawisko poprzedzające nasze formy społeczne, nie zaś ich następstwo.

To prawda, że nawet w takim wypadku utrzymałyby się nasze dedukcye, nie poddające się tak łatwo podobnemu odwróceniu. Doszliśmy zaś do pojęcia równości, wyszedłszy z pojęcia gęstości, albo jednorodności, albo też zjednoczenia społecznego, nie zaś odwrotnie, a w braku poprze-

dniości historycznej ustaliliśmy poprzedniość psychologiczną. Ale kto wie, czy w końcu i te dedukcye psychologiczne nie dałyby się odwrócić. Czy nie jest rzeczą prawdopodobną, naprzykład, iż tam, gdzie ludzie uważają się za równych, naturalnym biegiem rzeczy będą się wzajemnie upodabniać i dążyć do zjednoczenia swych grup? A gdy zastosujemy podobny proces odwracania do wszystkich naszych rozumowań, cały nasz gmach zostanie wstrząśnięty w swych posadach, fundament będzie u szczytu, a szczyt u fundamentów.

Przypuśćmy na chwilę, iż ustalone przez nas stosunki mogą być w ten sposób odwrócone i niejako czytane naodwrót. Czy prowadziłoby to z konieczności do zwalenia naszej tezy?

Jeżeli jest prawdą, iż stosunki „odwracalne" stanowią prawie regułę w dziedzinie historyi — to bynajmniej. Rzadko się przytrafia, ażeby jedna z tendencyi, które zestawia historya, była całkowicie czynną, a druga całkowicie bierną, ażeby jedna tylko dawała, a druga wyłącznie przyjmowała. Najczęściej oddziaływują one bezustannie jedna na drugą i przez pewnego rodzaju ciągłą wymianę ról kolejno stają się jedna drugiej przyczyną i skutkiem. W tem znaczeniu czyż nie jest naprzykład, również prawdą, że religie kształtują państwa, a państwa — religie? Powiadają, iż wyrocznia delficka stanowiła o jedności narodowej Greków i zarazem

opierała się na tej ostatniej.[1]) Duch plemienny był kolejno przyczyną i skutkiem zarazem dobrowolnego i narzuconego izolowania Izraela wśród innych narodów.[2]) Rozkład starożytnej rodziny germańskiej był jedną z przyczyn najazdu cesarstwa przez Germanów i nawzajem najazd ów był jedną z przyczyn tego rozkładu.[3]) W ten sposób, gdyby nam nawet dowiedziono, iż dążenie do równości posiada moc rozwijania gęstości społecznej, albo jednorodności lub centralizacyi, nie przeszkadzałoby to wcale konkluzyi, iż centralizacya i jednorodność oraz gęstość społeczna musiały, przez właściwą im reakcyę, rozwijać dążenie do równości.

Ale zresztą, godząc się na to, iż dążenie do równości może powoływać do życia rozmaite formy społeczne, które wyżej wyliczyliśmy, zbyt łatwo ustępowaliśmy z pola przed naszymi przeciwnikami. Jeżeli bowiem wpływ owego dążenia na tę lub ową formę da się pojąć, to nader trudno go wyrozumieć, gdy chodzi o formy inne.

Łatwo, naprzykład, spostrzedz, iż postęp Francyi ku jedności był po części pożądany przez masy i że pomagały mu one w celu zadośćuczynienia swym aspiracyom w duchu równości, albo, naprzykład, można upatrywać w żądaniach demokratycznych jedną z przyczyn rozwoju centralizacyi

---

[1]) Curtius, *Histoire grecque*, przekł. franc., II, str. 25.

[2]) A. Leroy-Beaulieu, *Israël chez les nations*. str. 152.

[3]) Wynika to ze studyów Fustel de Coulanges'a nad naturą najazdu germańskiego.

w Anglii lub Ameryce w naszych czasach[1]) i z tego punktu widzenia jedność byłaby córą równości. Tak samo zapewne dążenie do równości sprzyja i jednorodności: ludzie, którzy się uważają za równych, czerpią w tem mniemaniu nową racyę do coraz to większego naśladownictwa wzajemnego i w tem znaczeniu jednostajność może powstać z samej równości. Ale gdy chodzi o różniczkowanie, albo gęstość, lub o komplikacyę społeczną, w jaki sposób przypisać ich powstanie idei równości? Wszak nie będziemy chyba twierdzić, iż to ona, od samego początku, nakazała ludziom podział pracy, — że ona, powołując do życia tu kolegia i sodalicye, ówdzie stowarzyszenia naukowe, towarzyskie, religijne, przemysłowe, pomnożyła ilość kół, do których każdy z nich miał wstąpić, — że to ona popchnęła ich państwa do rozszerzania granic, ich masy do gromadzenia się w murach miast, — że ona pobudziła ostatnie do wzrostu i mnożenia się. W ten sposób zrobilibyśmy z idei równości jakąś zagadkową opatrzność, której drogi pozostają niezbadane, a więc niepodobna zanalizować jej działania. Między ruchem tych form społecznych, a wpływem, który mu przyznać należy, leży przepaść, a żadna dedukcya psychologiczna nie potrafi jej zapełnić.

Mamy zatem prawo wyprowadzić wniosek, iż, jeżeli dążenie do równości, gdy raz zostało przy-

---

[1]) Cf. Boutmy i Jannet, *op. cit.*

jęte, jest w stanie działać i oddziaływać na niektóre z naszych form społecznych, to jednakże nie może ono bynajmniej powoływać do życia wszystkich i że wskutek tego tam, gdzie historya konstatuje między formami społecznemi a owem dążeniem stosunki stałe, ostatnie jest raczej jednem z następstw tych form, aniżeli ich przyczyną jedyną.

*
* *

Lepiej zresztą zrozumiemy całą ciasnotę koncepcyi, przypisującej samej tylko potędze idei równości rozwój form społecznych wyżej wymienionych, gdy jednym rzutem oka obejmiemy mnogość owych warunków, których istnienie przypuszcza każda z tych form.

Dotychczas, gdy chodziło o to, aby wyjaśnić pojawienie się którejkolwiek z tych form, socyologowie grzeszyli niedostatecznością swych wyjaśnień, przedstawiając jako przyczynę wystarczającą jeden z licznych ich warunków. Jeśli mamy wierzyć Spencerowi, centralizacya naszych społeczeństw tłumaczy się samym tylko rozwojem militaryzmu, ich jednorodność, według Tarde'a, szerzeniem się naśladownictwa; zróżniczkowanie, według Durkheim'a, wzrostem ich gęstości. W rzeczywistości zaś każde z tych zjawisk jest wypadkową współdziałania sił licznych i złożonych, a podjęlibyśmy się zadania olbrzymiego, chcąc określić wszystkie i zmierzyć udział każdej.

Gdybyśmy, naprzykład, chcieli wyjaśnić, dlaczego różniczkowanie wzrosło w społeczeństwach nowożytnych, dlaczego pomnożyły się w nich i pokrzyżowały ugrupowania cząstkowe, należałoby zdać sobie sprawę nietylko ze wzrostu liczby zgromadzonych ludzi, ale i rozmaitych celów, które oni sobie postawili oraz ze środków, które przyroda dla urzeczywistnienia owych celów dała im do dyspozycyi. Zresztą, liczba ludzi zgromadzonych nie powiększa się sama przez się i mechanicznie; zależy ona nietylko od fizyologicznych, ale i od psychologicznych warunków, które należałoby zanalizować i rozklasyfikować. — I odwrotnie znowuż, jednorodność pewnego społeczeństwa zależy nietylko od fizyologicznych warunków: mięszanie ras przyczynia się do zaniku typów zbiorowych również dobrze, jak transmisya zwyczajów, pożądań i wierzeń, a transmisyę ową z kolei wywołują lub powstrzymują, przyspieszają lub opóźniają przyczyny liczne i rozmaite. — Tak samo i zaszczyt zjednoczenia społeczeństw nietylko wojnom przypada w udziale, ale także i religii, a ówdzie znowuż przemysłowi.

Dla naszego celu wystarczają te krótkie wskazówki, gdyż, aczkolwiek nieliczne, wskazują one na mnogość badań, które należałoby przedsięwziąć, ażeby z czterech stron horyzontu zgromadzić wszystkie wyżej wymienione warunki przeobrażeń społecznych.

Słowem, gdyby chciano wytłumaczyć, dlaczego nasze społeczeństwa zachodnie są zarazem bardzo

zjednoczone i bardzo skomplikowane, bardzo różnorodne, bardzo gęste i bardzo rozległe, należałoby wyliczyć wszelkiego gatunku przeobrażenia, którym w nich uległy dusze i ciała, rzeczy i ludzie, a bynajmniej nie wystarczałoby powiedzieć, iż stało się tak, albowiem w społeczeństwach owych ludzie zapragnęli żyć na stopie równości. Idea równości nie może być źródłem wielolicznych prądów, które porwały nasze społeczeństwa; jest ona raczej ich spływem. Nie moglibyśmy wcale zrozumieć, dlaczego ludzie, ponieważ uważają się za równych, postanowili poddać się jednej władzy centralnej, ugrupować się w stowarzyszenia, które się wzajemnie krzyżują, upodabniać się i różniczkować, gromadzić się w aglomeraty coraz to liczniejsze, ale pojmiemy, że, gromadząc się w rzesze coraz to większe, różniczkując się i asymilując, grupując się w krzyżujące się asocyacye i ulegając jednej władzy centralnej, musieli nieznacznie dojść w końcu do poglądu, iż są wszyscy równi.

Z takiego wychodząc stanowiska, możemy powiedzieć, iż idee kierownicze naszych społeczeństw wyłoniły się z samego ich wnętrza. Owładnęły one opinią publiczną dlatego, że opinia ta była już dla nich ukształtowana i niejako urobiona przez bezustanne działanie form społecznych. Dążenie do równości jest dziś w oczach naszych naczelnym motorem spółczesnej cywilizacyi dlatego, że było nasamprzód jej naturalnym wytworem.

* * *

Czy to znaczy, że jest ono sprawiedliwem albo dającem się urzeczywistnić? Te kwestye pozostają nietknięte. Nasze wnioski bowiem nie przekraczają granic zakreślonych we wstępie do pracy niniejszej.

Dowiedliśmy, iż idea równości wynika logicznie z przeobrażeń realnych dokonywujących się w naszych społeczeństwach; nie dowodzi to jednak zarazem, iż musi ona moralnie im przewodniczyć. Zdarzyć się nawet może, iż cała cywilizacya błądzi i kroczy drogą fałszywą. Sumienie bowiem zachowuje zdolność pogardzania tem, co nauka wyjaśnia. A jeżeli nawet siła nie idzie przed prawem, to podstawy wartości pewnych dążeń pozostają przecież czemś odrębnem od warunków ich powodzenia. I dlatego także poznanie form społecznych, przyczyniających się do postępu równości, nie zabrania nikomu czynić usiłowań w celu jego powstrzymania.

W każdym jednak razie poznanie to wykazuje, jakie warunki są niezbędne, aby podobna reakcya miała jakiekolwiek szanse powodzenia.

Dopóki w zdobyciu świata zachodniego przez ideę równości widziano tylko objaw zdumiewającego powodzenia pewnej teoryi filozoficznej, która, spadłszy z nieba w mózgi kilku myślicieli, zstępowała coraz to niżej aż do duszy tłumu, można było wierzyć, iż ideę ową uda się powstrzymać dyskusyą filozoficzną: zbijmy Rousseau'a, a dążenie do równości będzie zwyciężone. Skoro zaś, przeciwnie, tryumf dążenia tego tłumaczy się nietylko

już wynalezieniem pewnej teoryi, ale samym ustrojem tych społeczeństw, które ono podbija, wówczas warunki walki ulegają zmianie. Rozbić państwa, zrównać z ziemią miasta, zabarykadować drogi, poodosabniać ludzi w grupy zamknięte, nie dopuszczając między niemi naśladownictwa, a wewnątrz nich odrębności indywidualnych, — oto rewolucye społeczne, których należy dokonać, ażeby powstrzymać pęd demokratyczny naszej cywilizacyi.

Odkrywając warunki socyologiczne postępu idei równości, nie dowiedliśmy jeszcze, iż idea ta jest słuszną, ale daliśmy przynajmniej miarę jej potęgi.

TREŚĆ.

ERRATA:

Na str. 69 wiersz 18 od góry zamiast »stwierdzają« czytaj *stwierdzając.*

Na str. 110 wiersz 16 od góry zamiast: »niedostrzegalną zaledwie« czytaj *zaledwie dostrzegalną.*
